د. نادر كاظم

خارج الجماعة



عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية

دار سؤال؟


MOHAMED KHATAB

خارج الجماعة

عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية


MOHAMED KHATAB

د. نادر كاظم

خارج الجماعة

عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية





الطبعة الأولى، 2016
عدد الصفحات: 208
القياس: 17 × 24

دار سؤال للنشر
لبنان - بيروت
الحمراء - شارع ليون - بناية برج ليون - الطابق السادس
ص.ب: 58-360-11
هاتف: 740437 1 00961

www.darsoual.com

@darsouall2014
dar_souaal@outlook.com

Dar Soual

ISBN: 978-614-8020-20-9

«إننا لن نحترق من أجل آرائنا؛ لأننا غير واثقين جدّاً منها. وربما نحترق من أجل أن تكون لنا آراء، ويكون لنا حق تغييرها»

فردريك نيتشه

«هنالك هوس بالعودة إلى الذات، كمن يقول: فقط في الجماعة، في الشكل الأنقى للجماعة أجد خلاصي. وفي هذا، برأيي، الهلاك»

إدوارد سعيد

الفهرس

مقدمة

- 1 -

أن يفكر شخص نباتي في الانضمام إلى نادٍ مخصص للنباتيين فقط، فهذا شأن خاص لا يثير أي جدل عام. والحال هو هو حين يقرّر شخص سمين الانضمام إلى نادٍ يضم في عضويته البدناء فقط، أو حين يقرّر شخص مدافع عن البيئة أو عن حقوق الحيوان الانضمام إلى جمعية بيئية أو جمعية للرفق بالحيوان. إلا أن الوضع مختلف تماماً حين يقرر شخص شيعي الانضمام إلى جمعية خيرية شيعية، أو حين ينضم شخص سنّي إلى عضوية نادٍ خاص بالسنّة، وكذا الحال حين ينضم مسيحي أو يهودي إلى جمعية مسيحية أو يهودية. لماذا لا تثير العضوية الأولى جدلاً عاماً، في حين قد تثور ثائرة كثير من الحداثيين، عندنا، من قوميين ويساريين وليبراليين، على العضوية الثانية؟

ليس من العسير معرفة مسببات هذا النفور لدى القوميين ولدى اليسار؛ فالقوميون يتعاملون مع الانتماءات المذهبية والدينية على أنها انتماءات فرعية وضيّقة، وهي بمثابة وصفات جاهزة وخبيثة لتمزيق الأمة، وتقسيم المجتمع، وتشجيع التعصّب والتخندق الطائفي، والخروج على الإجماع القومي. ولا يختلف اليسار عن القوميين كثيراً في هذا التحليل، إلا أن التركيز، لدى اليسار، يتجاوز الانتماء القومي لينصبّ على «الانتماء الطبقي»، وهو انتماء ينبغي أن يكون أممياً ومتجاوزاً للحدود القومية والدينية. وهؤلاء يتصوّرون أن

التفاوت الطبقي هو التفاوت الحاسم في حياة البشر، أما الاختلافات المذهبية والدينية والقومية فليست أكثر من اختلافات سطحية وبـ«لا تاريخ» وستزول في نهاية المطاف. أضف إلى ذلك، أن لدى اليسار نفوراً متجذراً تجاه الدين والمسألة الدينية على وجه العموم.

الوضع مختلف مع الليبراليين، فهؤلاء يفهمون انتماء الفرد إلى جمعية مذهبية أو دينية على أنه تأكيد لحضور الجماعة، وتعميق لمركزيتها على حساب الفرد. الأمر الذي يؤسس لنوع «غريب» من الحقوق يطلق عليه «حقوق الجماعات»، في حين أن الحقوق، في الليبرالية، حقوق أفراد، وأنها تستهلك بصورة فردية لا جماعية. كما أن هذا النوع من الحقوق الجماعية سيخلّ بمبدأ ليبرالي مهم، وهو مبدأ المعاملة المتساوية أمام الدولة والقانون؛ لأن الحديث عن حقوق الجماعات يفتح الباب أمام الحديث عن حقوق سياسية ومدنية متنوعة ومتمايزة بحيث يكون لكل جماعة حقوقها الخاصة.

قد يكون لدى الليبراليين نفور عام من الانتماءات ذات الجذر الديني أو العرقي؛ وقد يرجع سبب ذلك إلى أن هذه الانتماءات تنطوي على التزامات فردية تجاه الجماعة، بل إن الجماعة قد تعمد إلى فرض هذه الالتزامات بالقوة والإكراه على كل فرد من أفرادها. الأمر الذي لا يحصل، في الغالب، لدى جمعية خاصة بالبدناء أو جمعية خاصة بهواة جمع الطوابع والعملات القديمة أو جمعية للمهتمين بتربية الحمام أو الصقور وما شابهها من أنشطة اجتماعية ومدنية عامة. ثم لا ننسى أن لدى الجماعات الثقافية أو الإثنية الكثير من الواجبات الخصوصية، ويخشى الليبراليون من أن تتحول هذه الواجبات الخصوصية إلى قوانين عامة تقوم الدولة بفرضها على جميع المواطنين المختلفين. ويحدث هذا حين يكون للجماعة نفوذ واسع داخل الدولة في سلطتها التنفيذية أو التشريعية، فلو أن جماعة من الإسلاميين تحصّلوا على نفوذ واسع داخل الدولة، فإنهم قد يعمدون إلى تحويل واجباتهم الخصوصية إلى قوانين عامة تطبق على الجميع، فإذا كانت هذه

الجماعة تؤمن بأن الحجاب واجب على كل امرأة، فإنهم سيلجأون إلى الدولة لفرضه على الجميع، كما أنهم سيلجأون إلى الدولة من أجل تحريم بيع أو تداول الخمور ولحم الخنزير، ومنع البيع والشراء أوقات الصلاة، وتحريم الأكل في نهار شهر رمضان، ومنع الاختلاط بين الجنسين في التعليم والعمل وحتى الأماكن العامة. وبهذا تتحول الواجبات الدينية الخصوصية إلى قوانين عامة تُطبّق على المسلم وغير المسلم، المتديّن وغير المتديّن. والحال هو هو فيما لو تمكّنت جماعة علمانية متطرفة من الحصول على نفوذ واسع داخل الدولة، فإنها ستعمد إلى التضييق على الحرّيات الدينية، وإلى منع الرموز والمظاهر الدينية بقوة الدولة والقانون. وقد يحصل هذا مع أية جماعة مذهبية أو دينية أو قومية أو أيديولوجية.

بالطبع، ليس ثمة ما يمنع جمعية خاصة بالنباتيين من الحصول على نفوذ واسع داخل الدولة، الأمر الذي قد يمكّنها من فرض تعميمات تلزم الجميع بأكل الخس والخيار والبطاطا والباذنجان بدلاً من الدجاج والخرفان. كما لا شيء يمنع جماعة مهتمة بالرفق بالحيوان من الانخراط في العمل السياسي من أجل الفوز بمقاعد نيابية تكفي لفرض قانون يجرّم ذبح الحيوانات وأكلها. ونحن نعرف أن ثمة حزباً سياسياً للدفاع عن حقوق الحيوان في لندن، وقد أعلن عن تأسيسه في ديسمبر 2006، كما يوجد في الدنمارك حزب مماثل تمكّن من إيصال اثنين من أعضائه إلى البرلمان هناك. ولنا أن نتصوّر نوعية القوانين التي سوف تسنّ في حال تمكّن هذان الحزبان من الفوز بغالبية مقاعد البرلمان البريطاني أو الدنماركي، من المؤكّد أنهما سيعمدان إلى فرض التزاماتهما الخصوصية على الجميع.

أما في الدولة الأوتوقراطية، دولة «الأخ الكبير» كما يصفها جورج أورويل، فإن اهتمامات وهوايات ورغبات الحاكم، وهو الفرد الذي يتمتع بالسلطة المطلقة، قد تتحوّل، بين ليلة وضحاها، إلى قوانين أو تعميمات تجتهد الدولة، كلّ الدولة، من أجل فرضها أو تعميمها. فإذا كان الحاكم من

هواة الصيد بالصقور، أو من المهتمين بسباق الجمال أو غيرها، فإن على الدولة أن تسعى بأكملها من أجل تعميم هذه الاهتمامات والهوايات على الجميع. وعلى هذا، فسوف ترى مؤسسات الدولة مزدانة بصور الصقور أو سباق الجمال، وقد تبادر جهة حكومية ما إلى الإعلان عن جوائز كبرى لمسابقة الصيد بالصقور أو لسباق الجمال أو لمسابقة أجمل صقر أو جمل! وليس ثمة ما يمنع الدولة من سنّ قانون يلزم جميع المواطنين بتعليق صور الصقور أو الجمال على مداخل منازلهم، أو بإلزامهم بتربيتها والعناية بها!

هذا يعني أن القضية لا تتعلق بالجماعات الدينية أو الإثنية ولا بتسييس مطالبها؛ لأن كل الجماعات قد تلجأ إلى الدولة من أجل تحويل واجباتها أو اهتماماتها الخصوصية إلى قوانين عامة تلزم الجميع بها، بل إن القضية تتعلق، بالدرجة الأولى، بنظام الحقوق ومعايير التشريع ومرجعياته داخل الدولة، وخاصة الدولة ذات التعدديات الدينية أو الإثنية. وهي قضية ستكون مصبّ اهتمامنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

- 2 -

لقد شرعتُ في الكتابة عن المجتمع التعددي في كتابي «استعمالات الذاكرة: في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ» (2008)، وتناولت، هناك، حاجة الدولة إلى الاعتراف بالتعددية الثقافية كمخرج من الأزمات السياسية الجماعية التي قد تبتلى بها هذه المجتمعات، وهي، في الغالب، أزمات ناتجة عن تحويل واجبات جماعة ما أو اهتماماتها أو ذاكرتها أو روزنامتها الخاصة إلى قوانين أو تعميمات داخل الدولة، وملزمة للجميع. وسقت، في ذاك الكتاب، الخيارات السياسية المتاحة أمام هذا النوع من المجتمعات المبتلاة بنوع مزمن من الانقسام، فهناك الخيار الأول الموسوم بالأزمات دوماً، ويتمثل في أن تأخذ الدولة بخصوصية جماعة ما لتجعلها قوانين عامة

في الدولة، وهناك الخيار الثاني وهو أن تعترف الدولة بالتنوع الثقافي داخلها، وتأخذ بجميع الخصوصيات الدينية أو الإثنية، وهناك الخيار الثالث وهو أن تكون الدولة حيادية تجاه التنوع فلا تأخذ بأية خصوصيات دينية أو إثنية.

تركّز جلّ جهدي في كتاب «استعمالات الذاكرة» على نقد الخيار الأول، والكشف عن عيوبه، ورصد التأزمات السياسية التي يولّدها. في حين سيتولى هذا الكتاب تعميق النقاش حول الخيارين الآخرين: خيار الاعتراف بالتنوع، وخيار تحييد الدولة. وكان في نيّتي أن يكون هذا الكتاب استمراراً لكتاب «استعمالات الذاكرة» من حيث طريقة المقاربة، وتركيز القراءة على الحالة البحرينية، إلا أني وجدت نفسي منساقاً إلى ضرب من القراءة التأصيلية والتأملية في قضية التعددية الثقافية، وما تنطوي عليه من تقدير ضمني تجاه الجماعة وتجاه الهوية الثقافية أو الإثنية. الأمر الذي يحوّل التعددية الثقافية إلى ضرب من الجماعيّة القمعية، ويهدّد باختزال الإنسان، وتقليص وجوده إلى كونه مجرد عضو في جماعة من الجماعات، بحيث يكون انتماؤه الثقافي أو الإثني هو عنوان هويته المفردة، ومحور وجوده كله. وأثناء ذلك وجدت نفسي معنياً بتقديم نقد من الداخل للتعددية الثقافية، وللاختزال الثقافي الذي قد ينتج عن هذا النوع من التعددية.

صحيح أن هذا الكتاب يتجاوز قضايا الذاكرة وسياسات التذكر والنسيان، التي كانت محور كتاب «استعالات الذاكرة»، وصحيح أنه يركّز، بدل ذلك، على قضايا التعدد والجماعية وسياسات الاعتراف، إلا أن الصحيح كذلك أن هذا الكتاب يلتقي مع «استعمالات الذاكرة» في كون الكتابين ينهضان على نقد كل أشكال الاختزال التي تمارس بحق الإنسان وبحق التنوع والتعدد. لقد التبس على كثيرين المغزى الحقيقي في كتاب «استعمالات الذاكرة»، فتصور بعضهم أنه «كتاب تاريخي»، وتوهّم آخرون أنه كتاب غايته الانتصار لتاريخ جماعة معيّنة على حساب أخرى. والحال أن «استعمالات الذاكرة» لم يكن

لا هذا ولا ذاك، بل هو كتاب نقدي ضد الاختزال الذي تمارسه الدولة على الإنسان، أو يمارسه الإنسان على نفسه، بحيث يجري تقليص وجوده الغني والكثيف والمتنوع إلى مجرد كونه نتاج هذا «الحدث» التاريخي المفرد أو ضحيته. فالإنسان أكبر من أن يبقى حبيس حدث مفرد يلتصق به مرة واحدة وإلى الأبد. ويتطلب تأكيد هذه الحقيقة مقاومة ذاك النوع من الاختزال والتقليص.

وما كان يشغلني، آنذاك، سوى القيام بنقد أفاعيل هذا الاختزال السلبية وعواقبه المؤذية للجميع. مع ضرورة التركيز على أن هذا النقد ينبغي أن يكون نقداً مزدوجاً، فهو بالدرجة الأولى نقد ينبغي أن يتوجه إلى الدولة من أجل تأكيد حق الناس في التذكّر كما يريدون، وتأكيد حقهم في التمتع بحرّية الاختيار بين النسخ الممكنة والتي يرتضونها من تاريخهم الجماعي. ولا أتصوّر أن من حق الدولة ولا هو من واجباتها أن تنتخب للناس ذاكرة رسمية وتفرضها عليهم بالقوة المكشوفة أو الملطّفة. فكما أنه ليس من حق الدولة أن تلزم الناس بدين معيّن أو بأيديولوجيا معيّنة، فكذلك ليس من حقها أن تلزمهم برواية مفردة لتاريخهم؛ ليس لأن رواية التاريخ وتأويله نشاط لا ينتهي، ومفتوح على القراءات المتعددة والمتعارضة فحسب، بل لأن هذا الإلزام يعدّ تجاوزاً للصلاحيات من قبل الدولة، وهو حشر لـ«أنف» الدولة فيما لا يعنيها.

كانت هذه الخطوة مهمة من أجل تأصيل حق التذكّر وحرّية ممارسته. إلا أن الدفاع عن هذا النوع من «الحرّية السلبية» في وجه «تدخّل الدولة» لا يعني أن من حق الجماعات أن تختزل وجود أفرادها في كونهم كائنات تعيش من أجل أن تتذكّر فقط، وأن تتذكّر بطريقة محددة، وأن تستغرق كامل وجودها في تذكّر رواية مفردة للتاريخ. فإذا كان من حق الناس أن تتذكر فإن من حقها، كذلك، أن تنسى أو أن تتذكر بحرّية بعيداً عن سلطة الإكراه الجماعي. وإذا كانت حرّية التذكر حق أصيل لكل فرد فإن حرّية النسيان،

أيضاً، حق أصيل لكل فرد سواء بسواء. وهذا هو الوجه الآخر من النقد المزدوج.

هذا يعني أن الأهمية لا تكمن في التذكر ولا في النسيان، فليس المهم أن نتذكر أو ننسى؛ لأن التذكر والنسيان فعاليتان ينبغي أن تكونا متاحتين أمامنا بحرّية متساوية، بل المهم ألّا نسمح باختزال وجودنا وتقليصه بأي شكل من الأشكال، ومن أية جهة جاء هذا الاختزال: من قِبل الدولة أم من قِبل الجماعات التي ننتمي إليها.

- 3 -

تمثّل الذاكرة الجماعية جزءاً محورياً من هوية كل جماعة، وعادة ما تتماهى الجماعة مع ذاكرتها بحيث يصبح بقاؤها مرهوناً ببقاء هذه الذاكرة ودوام استحضارها. وفي هذه الحالة يصبح التذكر عنوان الوفاء للجماعة، وشرط البقاء داخلها والتمتع بشعور الانتماء إليها. وفي المقابل، فإن الجماعة عادة ما تتعامل مع النسيان/التذكر الحرّ بعيداً عن سلطتها، وبعيداً عن تحبيكاتها المصادق عليها جماعياً، كما لو كان خيانة كبرى، وعنوان المروق والخروج عن/على الجماعة، وسبباً كافياً للطرد من عضويتها و«شرف» الانتماء إليها.

يقوم النسيان/التذكّر الحرّ بتمهيد الطريق للانعتاق من الجماعة والبقاء خارجها، إلا أن الأهم من هذا، أنه يساعدنا على مقاومة ضرب عنيد من ضروب الاختزال سيكون هو موضوع تركيزنا في هذا الكتاب. ويتمثل هذا النوع من الاختزال في اختزال الإنسان في انتمائه الجماعي وهويته الثقافية التي يجري تصويرها على أنها قدر المرء الحتمي ومصيره الذي لا مهرب له منه.

يسمح النسيان للمرء بأن يبقى «خارج الجماعة». و«خارج الجماعة» ليس

موقعاً مريحاً بالضرورة، بل هو عزلة وغربة وهامشية وحالة من الحرمان والقلق الذي لا يهدأ، وهي لا تكون إلا من نصيب «الخوارج» الذين يُكتب عليهم أن يعيشوا حياة غير مطمئنة ولا مؤمَّنة، وهي أشبه بحياة المنفى، إلا أنه منفى داخلي، فأنت تعيش بالقرب من الجماعة وإلى جوارها، إلا أنك لست جزءاً منها، وتمتنع، بإرادتك، عن التمتع بفضائل الانتماء إليها، وتحرم من كل الامتيازات التي يتحصّل عليها أعضاؤها المنتمون.

يقع المنفى على النقيض من وطن الإقامة الذي يمنح الشعور بالألفة «البنوتية» مع الجماعة القومية أو الدينية أو القبلية أو غيرها. إلا أن المنفى الذي نتحدث عنه هنا ليس غربة مكانية عن وطن الإقامة، بل هو غربة تعاش داخل الوطن ولكنها «خارج الجماعة». وقد اعتاد إدوارد سعيد على الربط بين المثقف والمنفيّ. فالمثقف، بحسب إدوارد سعيد، يعيش حالة من النفي الدائم، فهو دائماً شخص مغترب وهامشي، وفي نزاع دائم مع مجتمعه ومحيطه، ولذا فهو محروم من كل «الامتيازات، والسلطة، ومظاهر الحفاوة والتكريم»، كما أنه يعيش حالة من «اللاتكيّف» الدائم مع مجتمعه، والشعور أنه «خارج العالم المألوف المهذار» الذي يقطنه أفراد ينتمون كلياً إلى المجتمع كما هو، ويزدهرون فيه دون أي شعور غامر بالتنافر أو الانشقاق»[1]. إلا أن المنفى والبقاء «خارج الجماعة»، كما يعرف إدوارد سعيد جيداً، ليس موقعاً سلبياً بصورة كلية، فللمنفى فضائل ومنافع ومسرّات لا تقدّر بثمن، وإذا صحّ «القول إن المنفى هو الوضع الذي يميّز المثقف كإنسان يقف كرمز هامشي بعيداً عن متع الامتيازات، والقوة، والشعور بالبيتوتية (إذا جاز التعبير)، فإن من الأهمية بمكان التشديد على أن ذلك الوضع نفسه يحمل في طياته مكافآت معيّنة، لا بل امتيازات»[2]، ومن بينها «بهجة الإصابة بالدهشة، ومتعة عدم

---

(1) إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، ط 2 (بيروت: دار النهار للنشر، 1996)، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 67-68.

التسليم جدلاً بأي شيء»، والميل «إلى تفحّص الأوضاع وكأنها ممكنة الحدوث لا محتومة». أما أعظم امتياز يوفّره المنفى فهو التحرر من ضغوط الجماعة والتزاماتها وذلّ المديونية إليها. صحيح أن الانتماء إلى الجماعة يمنح صاحبه شعوراً بالأمان والطمأنينة والاستقرار، إلا أن الصحيح كذلك أن هذا الشعور ليس مجانياً، بل هو شعور مدفوع الثمن، والجماعات بارعة في تحصيل حقوقها من أفرادها بطرائق شتّى.

علاقة الجماعة مع أفرادها، كما يقول نيتشه، «مثل علاقة الدائن بمدينيه، يعيش المرء في جماعة ما ويتمتع بمزاياها (. . .)، يسكن فيها، ويكون محمياً وموفور الجانب، في أمان وثقة، في أمن من بعض الأضرار والأعمال العدوانية التي يتعرّض لها الإنسان الذي يعيش خارج الجماعة، والذي لا يعرف الراحة»[1]. إلا أن هذه المزايا ليست مجانية، بل هي مزايا مدفوعة الثمن، وعادة ما يدفع هذا الثمن من خلال التعامل مع الجماعة كما لو كانت «ولية النعمة» التي تتطلب الاسترضاء والخضوع ودوام السهر على خدمة مصالحها وقيمها. وفي حال عجز الفرد عن دفع هذا الثمن، فإن الجماعة ستعمل على استرداد حقوقها «مثل الدائن الذي خاب أمله». وعلى هذا، فإن من يعيش «خارج الجماعة» يتحرر من ذلّ المديونية؛ لأنه، كما المنفي، لا يتمتع بمزايا العيش «داخل الجماعة»، ولهذا فإنه لا يدين للجماعة بأثر الراحة والاستقرار والأمن الذي لا يتمتع به أصلاً.

يتحدث نيتشه عن تلك المديونية بمقياس العصور القديمة، والسبب أن اعتماد الفرد على الجماعة كان كبيراً في تلك العصور. وقد تغيّر الوضع في العصر الحديث بنشوء الدولة بما هي كيان انضباطي عمومي غايته استئصال العنف وحماية الأفراد وتأمين السلم العام في المجتمع. لم يعد الفرد بحاجة

---

(1) فردريك نيتشه، **جينالوجيا الأخلاق**، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006)، ص 61.

ماسّة إلى الجماعة من أجل أن يتمتع بمزاياها الضرورية التي اضطلعت الدولة بمعظمها في العصر الحديث. لقد حلّت الدولة محل الجماعة، وتغيّرت، على إثر هذا، علاقة الفرد بجماعته، إلا أن بنية المديونية لم تتغيّر، فالفرد الذي كان مديناً لجماعته في العصور القديمة، أصبح، الآن، مديناً للدولة. صحيح أن المديونية أصبحت أكثر وضوحاً وتحديداً، وأن حقوق الطرفين وواجباتهما أصبحت معروفة ومنصوصاً عليها في المدوَّنات الدستورية والحقوقية (أو هكذا ينبغي أن تكون)، إلا أن بنية المديونية بقيت كما هي، وأصبحت الدولة، تماماً كما كانت الجماعة، «وليّة النعمة» التي تتطلب الاسترضاء والخضوع باستمرار.

إلا أنه ينبغي علينا أن نستدرك هنا قليلاً، فقد راهن كثيرون على أن انتصار الدولة سيلحق الهزيمة المنكرة بالجماعات والطوائف والقبائل والبنى التقليدية، وأن التقدم في التحديث السياسي والاجتماعي سيحوّل هذه الجماعات العتيقة إلى ذكرى من زمن سحيق، إلا أن هذا لم يحدث بالصورة التي كان يراهن عليها. صحيح أن الدولة نشأت، وأنها تجذّرت في الواقع بعلّاتها وعيوبها، إلا أن الصحيح كذلك أن الجماعات ما زالت باقية ومحتفظة بجزء لا يستهان به من وظائفها القديمة. وبدل أن تنقرض الجماعات وبنية المديونية القديمة، صار على الفرد أن يخضع لمديونية مزدوجة تجاه الجماعة والدولة معاً، وصار كل فرد مطالباً بتقديم الولاء لجماعته ودولته معاً. وخلقت هذه المديونية المزدوجة معضلة جديدة أمام الفرد، وخاصة حين تتعارض مصالح الجماعة مع مصالح الدولة.

لم يقضِ نشوء الدولة على الجماعات قضاء مبرماً، بل ما زالت الجماعات تتعامل، في كثير من الأحيان، مع أفرادها بمنطق المديونية القديمة، بل هي دائمة التذكير بهذه المديونية. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن شيئاً لم يتغيّر؛ فالجماعات باقية، إلا أنها لم تعد تتمتع بقوتها القديمة وسلطتها المطلقة على أفرادها كما كان الحال في العصور السابقة.

وينطوي الرهان على انتصار الدولة على مسلَّمة ذائعة وكثيرة التداول، وتقول إن بين قوة الدولة وقوة الجماعات علاقة تناسب عكسي، فكلما قويت الدولة ضعفت الجماعات، والعكس صحيح، إلا أن الحاصل أن الجماعات حين تضعف فإنها لا تنقرض، بل تزداد قسوة تجاه أي تقصير من قبل أفرادها. وقد كان نيتشه على حق حينما ربط قسوة الجماعة بضعفها، وتهاونها وتسامحها بقوتها، فـ«كلما ازدادت قوة الجماعة نقص اهتمامها بتقصير أفرادها، ذلك أنهم لا يبدون لها خطرين على وجودها ولا مخرّبين مثلما كانوا من قبل (. . .) وبمجرد ما يظهر فيها ضعف أو خطر محدق تظهر كذلك أشكال العقاب الصارمة. لقد كان «الدائن» دائماً يتأنسن بقدر ما يغتني»[1]. وبما أن الدولة قد أضعفت من قوة الجماعات بشكل أو بآخر، فلن يكون من المستغرب أن تكشف هذه الجماعات عن وجهها المكفهرّ، بحيث تتعامل بقسوة تجاه أي تقصير من قبل أفرادها، كما تتعامل مع أي نقد قد يطالها على أنه خيانة وخطر يهدد البقية الباقية من وجودها.

والحق أن الجماعات المهددة، أو التي تشعر بالتهديد، هي التي تجعل مسؤولية الفرد، ابن الجماعة، على المحك، فالفرد، حتى لو اختار العيش «خارج الجماعة»، مطالب، أخلاقياً، بالتضامن مع جماعته والدفاع عنها مهما كانت تبعات ذلك. وفي هذه الحالة، لا تكون الرغبة في العيش «خارج الجماعة» إلا تعبيراً عن موقف ضعيف وجبان وانتهازي. والسبب أن الجماعات المهددة لا تعد أفرادها بمزايا، لأنه لم يعد ثمة مزايا للعيش ضمن هذا النوع من الجماعات. لم يكن لدى اليهود، على سبيل المثال، إبان الحكم النازي في ألمانيا مزايا، كما لم يكن لدى أكراد تركيا والعراق وإيران وسوريا في العصر الحديث مزايا، ولهذا لم يكن إشهار الانتماء إلى هذه

(1) المصدر نفسه، ص 62.

الجماعات مربحاً، بل على الضد من ذلك، بحيث كان يكفي أن يكشف المرء عن يهوديته حتى يصبّ عليه العذاب صبّاً، وكان يكفي أن يكشف المرء عن كرديته حتى يكون الظلم والتمييز بمثابة ظله الثقيل الذي لا يفارقه في دول منطرفة في قوميتها التركية أو العربية أو الفارسية. والحال هو هو مع الفلسطينيين منذ النكبة، والبوسنيين في التسعينات، وشيعة العراق قبل الإطاحة بحكم حزب البعث في العام 2003، وهذا هو حال كل الجماعات المهددة الأخرى. وفي مثل هذه الحالات، فإن إعلان الفرد أنه يعيش «خارج الجماعة» ليس من الشجاعة والجرأة في شيء، بل هو سلوك جبان وانتهازي غايته الخلاص من تبعات الانتماء القاسية، والتبرؤ من المسؤولية الأخلاقية، والتمتع، بدل ذلك، بمزايا العيش «خارج الجماعة» وامتيازاته. وفي هذه الحالة تنقلب المواقع وميزاتها، ويصبح «خارج الجماعة» موقعاً مريحاً ومطمئناً وآمناً، في حين يتحول «داخل الجماعة» إلى موقع قلق ومزعج ومستهدف بالتهديد الدائم.

إلا أن هذا لا يعني أن على الفرد أن يذوب في جماعته، كما لا ينبغي أن يستغلّ ذلك لصالح تغييب وجود الفرد وطمس حسّه النقدي بحجة الحفاظ على هوية الجماعة التي تتعرّض للتهديد. نعم، قد تخلق هذه الوضعية معضلة أخلاقية أمام الفرد، وقد سبق لإدوارد سعيد أن تعرّض إلى هذه المعضلة حين تحدث عن المثقف كمنفي و«منشق على الطاقم المتّحد»، ولاحظ أن الجماعات قد تعمد إلى «إبقاء الذعر الجماعي مستعراً» من أجل تعزيز هويتها و«كأنها محاصرة ومعرضة للخطر»، الأمر الذي يتطلب طمس حرّية الأفراد، وتغييب الحسّ النقدي لديهم، وتأجيل الأسئلة وكل ما يثير الشقاق والفرقة، والتأكيد، بدل ذلك، على تقديس الجماعة وتضامن الجميع وصيانة الإجماع العام. صحيح أن على المثقف، كما يقول إدوارد سعيد، أن يقف دائماً إلى جنب «الأضعف، والأسوأ تمثيلاً، والمنسيين أو المتجاهلين» واللامسموعين سواء كانوا من جماعته أو من جماعات أخرى، إلا أن الصحيح كذلك «أن

التضامن لا يعلو أبداً على النقد»[1]. والسبب أن التضامن مع الجماعة من دون حسّ نقدي قد ينتهي إلى تقديس الجماعة - وهي ليست أكثر من كيان متخيّل - على حساب قيمة أفرادها الحقيقيين وهم بشر من لحم ودم، وقد تدوم هذه الوضعية حتى بعد انتهاء «فترات الطوارئ القصوى». أضف إلى ذلك أن هذا النوع من التقديس قد يكون بمثابة وصفة جاهزة لتحويل هوية الجماعة إلى «هوية قاتلة» وقتالية وعلى أهبة الاستعداد للانخراط في الصراع الجماعي، وخاصة في السياقات المضطربة سياسياً واجتماعياً. وهنا يأتي دور «المثقف النقدي» الذي لا يتوانى عن الوقوف إلى جنب المهددين والضعفاء والمستهدفين من قبل السلطة، ولا يكفّ، في الوقت ذاته، عن مواجهة طغيان الجماعة وصعود دكتاتوريتها المحتملة، والوقوف ضد محاولات الانغلاق الثقافي واختزال الإنسان في هويته الثقافية «الحتمية» المزعومة.

- 4 -

صار الربط بين الفردانية والتقدم لازمة من لوزام الخطاب الحداثي العربي، والليبرالي منه على وجه الخصوص. وبحسب هذا الخطاب، فإن تقدم أمة من الأمم، في العصر الحديث، غير قابل للتحقق «من دون تطور موازٍ في الفردانية»[2]. والفردانية، هنا، موقع متميز وإيجابي، في حين يتمثّل نقيضه السلبي في الجماعية والانتماء وحياة «القطيع». والحق أن هذا تنظير ليبرالي شائع، إلا أنه ينطوي على موقف أيديولوجي متصلّب ينتهي، عادة، إلى نوع من «تصنيم الفردانية» أي تحويلها إلى صنم. وفعلياً، فإن هذا النوع من التنظير لا يضيف جديداً سوى أنه يضع «عبادة الفردانية» محل «عبادة

(1) سعيد، **صور المثقف**، ص 45.

(2) حازم صاغية، معد، **مشكلة الفرد في الشرق الأوسط** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، 2005)، ص 11.

الجماعية»، وأنه يعيد الحديث المكرور عن فكرة «التقدم» وجنّتها الموعودة، متغاضياً، بذلك، عن كل النقد الذي تعرّضت له هذه الفكرة، وما تنطوي عليه من انحياز ومركزية ثقافية غربية.

ينبغي أن ندرك أن «الفردانية» و«الجماعية» مقولتان نسبيتان لا تتسمان بأية أفضلية مطلقة، بل هما تتساويان في السلبية متى ما اتسمت المواقف المؤيدة لهما بالتعصب والجمود والتزمّت، ومتى ما جرى التعامل معهما على أنهما مقولات نهائية تنطوي على أفضلية جوهرية ثابتة. وبتعبير آخر، يستوي الانتماء (داخل الجماعة) واللاانتماء (خارج الجماعة) إذا كانا مجرد تنويعين على التعصب والتزمّت والأحادية ونفي التعددية. فليس المهم، هنا، أن يكون المرء منتمياً إلى جماعة أو غير منتمٍ، بل المهم أن يكون للمرء حرّية الاختيار بين الانتماء واللاانتماء، وأن يكون من حقه تغيير هذا الانتماء في حال كان منتمياً. والذي يقوله نيتشه بحق الرأي ينطبق على الانتماء، يقول: «إننا لن نحترق من أجل آرائنا؛ لأننا غير واثقين جدّاً منها. وربما نحترق من أجل أن تكون لنا آراء، ويكون لنا حق تغييرها»[1]. والمعنى أنه ليس من المهم أن ننتمي أو لا ننتمي، بل المهم أن تكون لنا الحرّية في الانتماء وفي عدمه، وأن يكون لنا الحق في تغييره.

وسوف تسمح لنا هذه الحرّية باكتشاف ذلك المجال التعددي الذي ينطوي على تلك الكثرة الكاثرة من الهويات والانتماءات في هوية كل واحد منا، بل إنها تتيح أمامنا فرصة ثمينة لإدراك أن الإنسان ليس مضطراً لأن يختزل وجوده وحياته في أيٍّ من هذه الانتماءات والهويات والقوالب (الصناديق كما يسمّيها أمارتيا صن) مهما كانت متعددة.

حين يجد المرء نفسه في مجتمع محكوم بانتماءات جماعية دينية أو قومية

---

(1) فردريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002)، ج 2، ص 216.

أو قبلية أو أيديولوجية صارمة، فإنه يتصور أن انتماءه الجماعي هو قدر حتمي لا مهرب له منه، وأن الوجود، عندئذ، لا يعني أكثر من أن يكون المرء يهوديّاً أو مسيحياً أو مسلماً، شيعيّاً أو سنيّاً أو إباضيّاً، عربيّاً أو فارسياً أو كرديّاً أو تركمانيّاً. في حين أن هذا اختزال صرف لوجودنا كبشر، وهو تقليص للمجال التعددي الذي تنطوي عليه هوية كل واحد منا. ولهذا فإن المغيّب في هذا النوع من الاختزال هو تلك الحقيقة التي تقول إن هذا اليهودي - وكذا الشأن مع الآخرين - ليس بالضرورة رجلاً، فلربما كانت امرأة، وسوداء، وتنتمي إلى يهود الفلاشاه، وأنها هاجرت إلى إسرائيل قادمة من أثيوبيا، وهي تنتمي إلى الطبقة الفقيرة في المجتمع الإسرائيلي، وتعاني من تمييز عنصري مزدوج من قبل الفلسطينيين واليهود البيض معاً. وقد يكون لدى هذه المرأة من ذوي الاحتياجات الخاصة، مما جعلها تنضم إلى جمعية أهلية لذوي الاحتياجات الخاصة وأصدقائهم، وهكذا. فأي هذه الانتماءات أو الارتباطات هي أولى بالاهتمام بالنسبة إلى هذه المرأة؟ هل الانتماء إلى الجنس فتكون قضايا المرأة والمساواة على رأس أولوياتها كناشطة نسوية، أم إلى الطبقة، أم إلى الديانة، أم إلى المهنة، أم إلى العرق، أم إلى الارتباطات المدنية؟ يمكن لهذه المرأة أن تجد نفسها واقعة بين خيارات صعبة ومتعارضة تفرضها هذه الانتماءات المتعددة، إلا أنها، من جهة أخرى، يمكن أن تعيش حياتها بصورة عادية ومن دون أي تناقض بين هذه الانتماءات المتعددة، وهو ما يجعلنا نشكك في مشروعية اختزال وجودها وانتماءاتها المتعددة في كونها يهودية، ويهودية فقط.

ربما كان هذا المثال أكثر تعقيداً من مثال مارسيل غوشيه، المفكر الفرنسي، الذي يدور حول رجل يعرّف نفسه بأنه عامل ويهودي ومن «الباسك»، أو بأنه «بروتستانتي»، ومن منطقة «البريتان»، و«شاذ جنسيّاً»[1]،

---

(1) انظر: مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**، ترجمة شفيق محسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 115 و117.

إلا أنه مثال أكثر تبسيطاً من ذلك المثال المدوّخ الذي صاغه أمارتيا صن، عالم الاقتصاد الهندي الحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد في العام 1998، في مفتتح كتابه «الهوية والعنف»، حيث يمكن للمرء أن يكون، ودون أي تناقض، «مواطناً أميركيّاً، من أصل كاريبي، وينحدر من أسلاف أفارقة، ومسيحيّاً، وليبراليّاً، وامرأة أو رجلاً، ونباتيّاً، وعدّاء للمسافات الطويلة، ومؤرّخاً، ومعلّماً، وروائيّاً، ومناصراً لقضايا المرأة، وطبيعيّاً في علاقته بالجنس الآخر، ومؤمناً بحقوق المثليين، ومحباً للمسرح، ومناضلاً من أجل قضايا البيئة، ومشجعاً للعبة التنس، وعازفاً لموسيقى الجاز، وشديد الإيمان بالرأي الذي يقول إن هناك مخلوقات ذكية في الفضاء الخارجي»[1].

وبعيداً عن تبسيط المثال أو تعقيده، فإن هذا التعدد في الانتماء هو الذي يكوّن شخصية كل واحد منّا، وهو المقصود بالتصفية في المحاولات المتعصبة التي تستهدف اختزال تعدديتنا الغنية في انتماء أحادي لا شريك له، وإلزامي دون أي اختيار.

إن مقاومة هذا النوع من الاختزال هي موضوع هذا الكتاب. وكما كان النقد مزدوجاً في «استعمالات الذاكرة»، فإن هذه المقاومة ينبغي أن تكون مزدوجة، فالمطالبة بالحرّية السلبية ضد «تدخّل الدولة» تعني أن من حق المرء أن ينتمي إلى الجماعة التي يريدها ويطمئن إليها، وتعني كذلك أن من حق المرء أن يبقى «خارج الجماعة» بحيث لا ينتمي إلى أية جماعة، كما أن من حقه أن يتعامل مع انتمائه الثقافي بمرونة تسمح له بالانتماء إلى أكثر من جماعة في الوقت ذاته، ومن حقه كذلك أن يقاوم ممارسات الاختزال التي تستهدف تقليص وجوده في انتماء مفرد ومعزول ومغلق إلى جماعة من الجماعات. وكما قلنا قبل قليل، فإنه ليس من المهم أن يكون المرء منتمياً

---

(1) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة؛ 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 8-9.

لجماعة أو يعيش «خارج الجماعة»، بل المهم أن تكون لنا الحرّية في اختيار الجماعة التي نريد الانتماء إليها، وحرّية البقاء داخلها أو مغادرتها، وذلك بعيداً عن سلطة الإكراه التي تمارسها الدولة أو الجماعات بحق أفرادها. وما يشدد عليه الكتاب هو أنه ليس من حق الدولة ولا الجماعات أن تلزم الأفراد بتأكيد انتمائهم لجماعة ما أو لهوية ثقافية ما، وأن من مصلحة الأفراد ألا يتعاملوا مع هذا الانتماء على أنه قدرهم الحتمي الذي لا تغيير له ولا تبديل. كما ليس من حق الدولة إلزام الجميع بتأكيد فردانيتهم وعدم انتمائهم لأية جماعة من الجماعات.

ليس هذا دفاعاً عن الليبرالية أو عن الجماعية، بل هو دفاع عن حرّية الاختيار ضد الليبرالية القمعية وضد الجماعية القمعية سواء بسواء. فمن حق المرء أن يختار العيش «داخل الجماعات» إذا كان يشعر أن هذا يمنحه الراحة والطمأنينة ومعنى لوجوده، ومن حقه كذلك أن يختار البقاء «خارج الجماعة»، ومن حقه تغيير هذا الانتماء بأن يعيش «داخل الجماعة» وخارجها في الوقت ذاته. فالعبرة هنا ليس في أن يكون المرء «فردانياً» أو «جماعياً»، ليس في أن يكون «داخل الجماعة» أو «خارج الجماعة»، بل في أن تكون للمرء حرّية الاختيار لأن يعيش إنسانيته في غناها الكثيف الذي تنطوي عليه. وقد يجد المرء نفسه مضطراً للانخراط في صراعات قاسية من أجل انتزاع هذه الحرّية، ولا عزاء له في ذلك سوى الوعد بأن «يربح نفسه» في نهاية المطاف، وأن ينتزع إنسانيته من محاولات الاختزال والتقليص والقولبة التي تمارسها عليه الدولة أو جماعته أو الجماعات الأخرى.

الفصل الأول

هل التعددية الثقافية مذنبة؟

- 1 -

ليس ثمة من جديد في الحديث عن حدث 11 سبتمبر 2001، كما ليس ثمة من جديد في تكرار القول بأن كل شيء في هذا الحدث كان استثنائياً وصادماً من طريقة التنفيذ إلى المواقع المستهدفة (برجي مركز التجارة العالمي ومبنى البنتاغون)، إلى عدد الضحايا الأبرياء الذين سقطوا في هذه الهجمات، إلى العواقب المرعبة التي حوّلت الدولة العظمى في العالم إلى قوة عدوانية شرسة أعلنت الحرب الشاملة على كائن شبحي أطلقت عليه اسم «الإرهاب»، وسرعان ما شنّت، باسم هذه الحرب، حربين مدمّرتين، الأولى كانت انتقامية في أفغانستان، والأخرى كانت احترازية واستباقية في العراق.

هناك تحليلات وتفسيرات وفرضيات جمّة تناولت هذا الحدث وأسبابه، هناك بالطبع فرضية الباحث الفرنسي تيري ميسان التي تشكك في هذه الهجمات التي لم تكن سوى «خديعة مرعبة». وعلى الطرف الآخر هناك موقف جيل كيبل، الباحث الفرنسي المتخصص في شؤون الإسلام والشرق الأوسط، الذي لم يكن يصدّق هذه الفرضية، إلا أنه، فيما يبدو، لا يؤمن بالطابع الاستثنائي المطلق لهذه الهجمات. والدليل على هذا أنه يضع هجمات نيويورك في سياق المقارنة مع هجمات إرهابية أخرى. والحاصل أنك حين تضع حدثاً ما في سياق المقارنة مع أحداث أخرى، فإن هذا يعني

أنك تنزع عنه الطابع الاستثنائي المطلق والمتفرد. ربما كان هذا الحدث هائلاً إلا أنه ليس «الحدث» المطلق الذي يتعالى على بقية الأحداث. أما الهجمات التي يضعها جيل كيبل موضع المقارنة مع أحداث 11 سبتمبر فهي تفجيرات لندن في 7/ 7/ 2005 التي استهدفت شبكة المواصلات، وتسببت في مقتل 52 ضحية من الركاب وإصابة أكثر من 700 راكب. ووجه المقارنة هنا لا ينصبّ على عدد الضحايا أو تبعات الهجمات، بل على حجم الأذى الداخلي والمعنوي الذي تسببت فيه هذه الهجمات في كلا البلدين. وبحسب جيل كيبل فإن هجمات لندن قد تسببت في أذى للمجتمع البريطاني يفوق ذلك الأذى الذي تسببت فيه أحداث 11 سبتمبر داخل المجتمع الأمريكي؛ والسبب، كما يقول، أن مهاجمي الولايات المتحدة كانوا أجانب، فيما كان المتورطون في هجمات لندن من المسلمين البريطانيين الذين ولدوا في بريطانيا ونشأوا فيها كمجتمع متعدد الثقافات. ومن خلال هذه المقارنة يمكننا أن نستنتج أن منفّذي هجمات 11 سبتمبر كانوا إرهابيين وقُساة ومتطرفين... إلخ أما المتورطون في هجمات لندن 2005 فإنهم يستحقون كل هذه الأوصاف إضافة إلى نكران الجميل وضعف الانتماء الوطني.

جاء ذلك في مقالة بعنوان «الرد الأوروبي على ظاهرة لندنستان»[1]، ونشرت في 22 أغسطس 2005 أي بعد هجمات لندن بستة أسابيع. والمقالة عبارة عن مقاربة سياسية أراد جيل كيبل من خلالها التأكيد على فشل نموذج التعددية الثقافية في أوروبا. فبريطانيا التي كانت توصف بأنها الدولة الأوروبية المناصرة للتعددية الثقافية، ها هي تدفع ثمن هذه المناصرة.

لقد شجّعت بريطانيا التعددية الثقافية، وتجلى هذا التشجيع في «مباهج الطعام متعدد الثقافات، والأدب، والموسيقى، والرقص، والفنون»، كما

---

(1) Gilles Kepel, "Europe's Answer to Londonistan," Open Democracy, 29 September 2005, <http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/londonistan_2775.jsp>.

تموّل الدولة بعض المدارس الدينية، حيث توجد إلى جنب المدارس المسيحية مدارس لليهود وأخرى للهندوس والسيخ، وفي أواخر العام 1997 وافقت الحكومة على تمويل مدارس خاصة بالمسلمين. وفي يناير 1998 شكّلت «مؤسسة رنيميد» Runnymede Trust لجنة كُلفت برسم مستقبل بريطانيا بوصفها دولة متعددة الإثنيات، وقد رأس اللجنة اللورد بيخو باريخ، وهو بروفيسور بريطاني من أصل هندي ويعدّ من أهم المدافعين عن التعددية الثقافية في بريطانيا، وقد وضعت اللجنة تقريرها الذي صدر في أكتوبر 2000، وحظي بترحيب الحكومة ومجلس اللوردات والنواب، كما حظي بانتقادات واسعة في الأوساط البريطانية المحافظة. وفي مقدمة التقرير يؤكد بيخو باريخ على مجموعة من المبادئ من بينها أن «المواطنيين أفراد، وفي الوقت ذاته هم أعضاء في جماعات دينية أو إثنية أو ثقافية أو مناطقية، وأن بريطانيا هي جماعة من المواطنين ومجموعة من الجماعات community of communities، وهي مجتمع ليبرالي ومتعدد الثقافات في الوقت ذاته، وهي تحتاج إلى التسوية بين بعض المطالب المتعارضة أحياناً». بل يطالب التقرير المملكة المتحدة بأن «تعلن، وبصورة رسمية، بأنها دولة متعددة الثقافات»[1].

ما معنى أن تكون الدولة عبارة عن «مجموعة من الجماعات»؟ وما المقصود بالإعلان الرسمي عن بريطانيا كدولة متعددة الثقافات؟ يمكن أن ينصرف الذهن إلى أن المقصود هو أن على الدولة أن ترعى التنوع وتحترم حق الأفراد في الانتماء إلى الجماعة التي يختارونها. غير أن هذا الحق قد يقود إلى تعميق انتماء الفرد إلى الجماعة على حساب الانتماء إلى الدولة. وهذا ما يأخذه جيل كيبل وآخرون على بريطانيا وسياساتها المتعددة الثقافات التي سمحت بنموّ إحساس قوي بقيمة الجماعة بين الأقليات والجاليات. وقد

(1) يمكن الاطلاع على التقرير في موقع «مؤسسة رينميد» على الرابط التالي:
<http://www.runnymedetrust.org/projects/past-projects/meb/report.html>.

عبّر هذا الإحساس عن نفسه بين المسلمين البريطانيين من خلال نمو ظاهرة التطرف الديني في لندن أو ما اصطلح بعض الباحثين على تسميتها بظاهرة «اللندنستان»، وهذه الظاهرة هي التي تسببت في هجمات لندن 2005. ويمكن توضيح مقصد كيبل بهذا التسلسل: 1- بريطانيا تتبنى سياسات التعددية الثقافية التي تقوم على التسامح المفرط مع الأقليات، 2- التسامح المفرط زرع بذور العنف الإرهابي والتطرف الديني بين المسلمين، 3- التطرف الديني يشن هجمات لندن في صيف 2005.

هذا هو التسلسل الذي يقوم عليه تحليل جيل كيبل، حيث «التطرف الإسلامي» هو نتيجة حتمية لسياسات التعددية الثقافية التي تبنّتها بريطانيا. وتأكيداً لهذه النتيجة يقوم كيبل بالمقارنة بين مصير بريطانيا ومصير فرنسا. فالهجمات الإرهابية ضربت بريطانيا وهي الدولة التي شجعت التعددية الثقافية، في حين بقيت فرنسا في مأمن من هذه الهجمات وهي الدولة العلمانية، بل العلمانية الراديكالية التي شكّلت «لجنة ستازي» التي كُلّفت بمهمة إعادة التعريف بـ«الميثاق العلماني»، وأوصت بمنع الرموز الدينية في المدارس، ونُفذت هذه النصيحة بقوة القانون في العام 2004!

والمحصلة النهائية من مقالة جيل كيبل هي أن «نموذج التعددية الثقافية البريطاني يتعرّض لأزمة». والغريب أن مارك روشيه نشر في صحيفة «لوموند» الفرنسية في 19 أغسطس 2005، مقالة ينتقد فيها نموذج التعددية الثقافية البريطانية، ووضع لمقالته هذا العنوان: «نموذج التعددية البريطانية يتعرّض لأزمة». وفي نوفمبر 2006 نشرت صحيفة «لوموند دبلوماتيك»، في طبعتها الإنجليزية، مقالة مطولة كتبتها ويندي كريستياناسن تحت عنوان «التعددية البريطانية تترنّح»[1]. هكذا وكأن ثمة مؤامرة فرنسية لضرب نموذج التعددية

---

(1) Wendy Kristianasen, "Britain's Multiculturalism Falters," *Le Monde diplomatique* (November 2006).

الثقافية البريطاني! والحق أن هذا النموذج قد أثار الكثير من الجدل والنقد قبل تفجيرات 7/ 7 وبعدها، إلا أن الجدل بعد التفجيرات تركّز على السؤال عن ذنب التعددية الثقافية وعلاقتها الآثمة المزعومة بالإرهاب وبالتفجيرات وبشرور أخرى.

ينطوي تحليل جيل كيبل على ملاحظات صائبة، إلا أنه يقوم، في معظمه، على مغالطة غير مبررة من باحث بحجم كيبل، فالتحليل الذي يجعل التعددية الثقافية سبباً، وهجمات لندن نتيجة، إنما يتجاهل ظاهرة «الإرهاب الدولي» المنفلت من عقاله، كما يتجاهل السياق السياسي والعسكري المضطرب الذي نشأ في العالم بعد أحداث 11 سبتمبر وصعود المحافظين الجدد في الإدارة الأمريكية، كما يتجاهل حرب أفغانستان وحرب العراق، والمشاركة العسكرية لبريطانيا ولأسبانيا في هاتين الحربين اللتين تزعّمتهما الولايات المتحدة الأمريكية. والغريب أن كل هذه القضايا كانت في صلب اهتمامات كيبل نفسه قبل عام واحد فقط، وذلك في كتابه حول «الفتنة: حروب في ديار المسلمين» (2004). فكيف نسي كيبل كل تحليلاته حول صعود «الجهاديين الإسلاميين» و«المحافظين الجدد»؟ وأين ذهب حديثه عن العالم المضطرب بعد زلزال 11 سبتمبر وتقاطع مشروع الجهاديين مع مشروع المحافظين الجدد في «تحويل الشرق الأوسط بصورة جذرية»[1]؟

لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن نبحث عن مبرر للإرهاب، فهذا شرّ محض لا يمكن تبريره بأي شكل من الأشكال، إلا أن تفسير حقيقة هذه التفجيرات أمر مطلوب لمعرفة المسببات المباشرة لمثل هذا الإرهاب. فحين وقعت تفجيرات مدريد في 11 مارس 2004 قال محققون أسبان إن خلية «إسلامية» مسلحة دبّرت ونفّذت التفجيرات «انتقاماً من المشاركة العسكرية

(1) جيل كيبل، **الفتنة: حروب في ديار المسلمين**، ترجمة نزار أورفلي (بيروت: دار الساقي، 2004)، ص 15.

لأسبانيا في الحرب في أفغانستان والعراق». وبعد يوم من تفجيرات لندن صرّح جورج غالاوي للـ«بي بي سي» بأن هذه التفجيرات هي الثمن الذي كان على أبناء لندن أن يدفعوه، وبصورة مأساوية، نتيجة لتورط الحكومة في غزو أفغانستان والعراق[1]. أما جون بلجر، الصحفي البارز الحاصل مرتين على جائزة الصحافة البريطانية، فقد أطلق على هذه التفجيرات اسم «تفجيرات بلير»[2]. وفي السياق ذاته استنتج باحث سوسيولوجي مثل سامي زبيدة في مقالة له نشرت في 3 أغسطس 2005 أنه لا يمكن الفصل بين تفجيرات لندن وبين ما يجري في العراق[3].

وأتصور أن هذا هو السياق الصحيح الذي ينبغي أخذه بعين الاعتبار حين نتناول تفجيرات مدريد ولندن، وكذلك حين نبحث في الأسباب التي جعلت دولة مثل فرنسا في مأمن من هذه الهجمات (وإن كانت لم تسلم من أعمال الشغب والتخريب التي اندلعت في خريف 2005 في المدن الفرنسية والتي حصدت حوالي 8000 سيارة محروقة، وكثيراً من الجرحى، ومئات من المعتقلين، وقد فسّرت هذه الأعمال على أنها مؤشر على فشل النموذج الفرنسي والسياسات الإدماجية الصارمة مع المهاجرين[4].

---

(1) "Galloway: Bombings Price of Iraq," <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk_politics/4661633.stm>.

(2) John Pilger, "Blair's Bombs," *New Statesman* (25 July 2005).

(3) Sami Zubaida, "The London Bombs: Iraq or the "Rage of Islam"?," published on: <http://www.opendemocracy.net/node/2722>.

(4) وفي سياق هذا الفشل قام العديد من مشجعي فريق تونس (وهم فرنسيون من أصل تونسي) بإطلاق الصفير خلال إعلان أسماء اللاعبين الفرنسيين وعزف النشيد الوطني الفرنسي، مما عُدَّ مؤشراً على فشل سياسات الإدماج الفرنسي الصارمة، وأعقب ذلك اجتماعاً طارئاً جمع الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي ورئيس الاتحاد الفرنسي لكرة القدم. حدث ذلك في مباراة كرة قدم ودية جمعت بين الفريقين الفرنسي والتونسي يوم الأربعاء 15 تشرين الأول/أكتوبر 2008. ولمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة موقع البي بي سي على هذا الرابط: «فرنسا: الصفير مع عزف النشيد الوطني يلغي المباراة،»

والمعنى من هذا أن فرنسا لم تسلم من شرور نموذجها الإدماجي الصارم، ومع ذلك فإنها سلمت من الهجمات الإرهابية التي ضربت مدريد ولندن لا بفضل سياساتها الإدماجية والعلمانية الصارمة، بل بسبب موقفها المعارض لهذه الحرب، ولهذا كانت في مأمن من هذه الهجمات؛ إذ ليس ثمة من باعث يدعو لرد انتقامي من قبل «الإرهاب العالمي» الذي اعتبر حرب أفغانستان والعراق معركته المصيرية. والأكثر غرابة أن سياسات فرنسا العلمانية كادت تتسبب في مقتل اثنين من الصحفيين الفرنسيين اللذين اختُطفا في العراق وجرى التهديد بقتلهما إذا لم تتراجع فرنسا عن سياساتها العلمانية الصارمة، وتحديداً قانون منع الرموز الدينية في المدارس. والمعنى من ذلك أن الإرهاب الراهن ظاهرة سياسية وعسكرية أكثر مما هو ظاهرة دينية أو ثقافية. وبتعبير جون بلجر فإن هذا الإرهاب لا دخل له لا بالدين ولا بالعلمانية ولا حتى بضغينة الإرهابيين على «أسلوب حياتنا»، بل هو «شأن سياسي، ويتطلب حلاً سياسياً». ولهذا السبب لا ينبغي أن نتجاهل سياق الحرب في أفغانستان والعراق حين تجري مناقشة تفجيرات لندن ومدريد، وذلك أجدى من إضاعة الوقت في البحث عن ذنب مزعوم للتعددية الثقافية.

ولنفترض أن الجماعة التي اختطفت الصحفيين الفرنسيين في العراق قد نفّذت تهديدها وقامت بقتل الاثنين، فهل يجوز لنا أن نلوم اللجنة التي أوصت بمنع الرموز الدينية أو القانون الذي أخذ بهذه النصيحة؟ وهل يجوز لنا أن نستنتج أن «نموذج العلمانية الفرنسي يتعرض لأزمة» وأنه تسبب في مقتل صحفيين فرنسيين؟ إن هذا تحليل مغلوط وهو أشبه بمن يطالب بقطع أيدي جميع البشر لا لسبب سوى أنها قد تحمل السلاح وتمارس القتل في يوم من الأيام! وهذا لا يقلّ سخفاً عمن يطالب الأمريكيين بعدم استخدام

BBC عربي، 15 تشرين الأول/أكتوبر 2008، <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/ sport/newsid_7672000/7672941.stm>.

الطائرات لا لشيء إلا لأنها ستكون عرضة للاختطاف من قبل إرهابيين، أو لأن هؤلاء الإرهابيين سيتوجهون بها لضرب الأبراج وناطحات السحاب كما حصل مع برجي مركز التجارة الدولي في نيويورك!

ثم هل يحق لنا أن نفترض أن الدول التي تتبنى التعددية الثقافية كسياسة رسمية ستكون عرضة للهجمات الإرهابية، وأن الدول التي تتمسك بسياسات الدولة - الأمة القائمة على استيعاب المهاجرين وصهر الأقليات ستكون بمأمن من هذه الهجمات؟ وإذا كان هذا التحليل صائباً فكيف نفسّر أن دولاً كثيرة تعرّضت لهجمات إرهابية في حين أنها لا تعترف بشيء اسمه التعددية الثقافية، يمكن هنا أن نذكّر بهجمات بالي والدار البيضاء والخُبَر والرياض وعمّان واليمن وشرم الشيخ وإسلام آباد وغيرها؟ فلماذا تعرّضت هذه المدن لهجمات إرهابية وهي أبعد ما تكون عن سياسات التعددية الثقافية؟ وكيف نفسّر أن الدول التي تتبنى سياسات رسمية معلنة تشجّع التعددية الثقافية كانت بمأمن من هذه الهجمات، ويمكن هنا أن نذكّر بأن كندا وأستراليا هما من الدول القليلة التي تتبنى سياسات تعددية ثقافية رسمية. ومن أجل معالجة عادلة لمطالب الكيبيك وجماعات السكان الأصليين والمهاجرين، اعتمدت كندا سياسات التعددية الثقافية منذ أوائل السبعينات، واعتبرت التعددية الثقافية قيمة أساسية في المجتمع الكندي، وخاصة بعد إعلان وثيقة العمل الكندي للتعددية الثقافية Canadian Multiculturalism Act في العام 1988. وتطالب هذه الوثيقة كل المؤسسات والإدارات الفيدرالية بتنفيذ سياسات التعددية الثقافية بحيث تستجيب سياسات هذه الإدارات وخدماتها لحاجات الكنديين من كل الخلفيات. كما ينتظر من كل إدارة أن تقوم بإعداد تقرير سنوي حول أنشطتها التي تتوافق مع أهداف هذه الوثيقة. وفي أكتوبر 2006 وقّعت الحكومة الكندية اتفاقية مع شبكة أغا خان للتنمية من أجل تأسيس «المركز العالمي للتعددية» GCP في أوتاوا، ومهمته الترويج للتعددية الثقافية كقيمة أساسية وحجر الزاوية في السلام والاستقرار والتنمية الإنسانية.

أما في أستراليا فقد بدأ التعبير الرسمي عن التعددية الثقافية في العام 1973 عندما أصدر وزير الهجرة ورقة مرجعية بعنوان «المجتمع التعددي الثقافي من أجل المستقبل». وفي العام 1979 تأسس المعهد الأسترالي لشؤون التعددية الثقافية AIMA، وكان الهدف منه زيادة الوعي بقيمة التنوع الثقافي والتسامح. وفي العام 1986 ألغي المعهد وأنشئ مكتب أو إدارة شؤون التعددية الثقافية OMA. كما أنشئ في العام 1994 المجلس الاستشاري الوطني للتعددية الثقافية، وفي يونيو 2000 تأسس المجلس من أجل أستراليا متعدد الثقافات CMA. وفي العام 2003 تبنّت الحكومة وثيقة رسمية ذات طابع إستراتيجي بهدف تحديث الأجندة والالتزام بخلق أستراليا متعددة الثقافات، وجاءت الوثيقة بعنوان «أستراليا متعددة الثقافات: الوحدة في التنوع»[1].

- 2 -

هل التعددية الثقافية مذنبة؟ تقترح مقالة جيل كيبل ونقد صحيفة «لوموند» الجواب بـ«نعم» على هذا السؤال. وكان قد سبق لجيل كيبل نفسه، قبل تفجيرات لندن بعام واحد، أن اعترف بأن «الأراضي البريطانية كانت لا تزال تتمتع بمناعة حيال الهجمات الإرهابية»، إلا أنه عاد بعد بضعة أسطر ليوجّه اتهاماً استباقياً لـ«عقيدة الثقافات المتعددة التي لطالما دعا إليها الإنكليز والتي تمتدح النمو الثقافي المنفصل للجماعات الإثنية أو الدينية ذات الأصول الأجنبية»[2]. وحين وقعت التفجيرات عاد كيبل يتحدث بثقة منقطعة النظير عن صدق اتهامه أو نبوءته السابقة. وعلى الرغم من أن نقد التعددية الثقافية

(1) "Multicultural Australia: Unity in Diversity," (commonwealth of Australia, 2003).

(2) كيبل، الفتنة: حروب في ديار المسلمين، ص 289.

البريطانية كان رائجاً بين المثقفين العلمانيين الفرنسيين، إلا أنه لم يقتصر عليهم، فالبريطانيون أنفسهم كانت لهم مآخذ جمة على هذا النموذج، وقبل تفجيرات لندن بعام كذلك خرج تريفور فيليبس، رئيس «لجنة المساواة الإثنية» CRE في المملكة المتحدة والذي رأس «مؤسسة رينميد» (1993-1998) التي أصدرت «تقرير باريخ»، بنقد لاذع للتعددية الثقافية، وطالب بوضع حد لهذه الظاهرة التي «لم تعد ذات نفع في بريطانيا الحديثة»، بل تقود إلى الانفصال بدل الاندماج والقيم المشتركة الممثلة في تمجيد الهوية البريطانية والديموقراطية وحرّية التعبير وحكم القانون. أما بعد التفجيرات فقد تعرّضت التعددية الثقافية لسيل عارم من الانتقادات، فقد كتب ميشيل بورتيللو في «الصاندي تايمز» في 17 يوليو 2005 بأن «التعددية الثقافية فشلت»، وأنه صار «لبلدنا الحق في التشديد على قيمها، وفي مطالبة كل من يعيش هنا أن يمتثل لقانوننا ويحترم معاييرنا»[1]. كما استنتج وليم بفاف في «الأوبزيرفر» في 21 أغسطس 2005 بأن تفجيرات لندن هي «نتيجة للتعددية الثقافية»، وأن نصف قرن من حسن النية انتهت «بأخطاء كارثية لسياسة التعددية الثقافية. فعدم الميل، أو حتى العداء لفكرة الاندماج الثقافي والاجتماعي، أنتج في بريطانيا وفي كثير من مناطق أوروبا متعلمين جيداً للتكنولوجيا، إلا أنهم أنصاف مثقفين من المهاجرين غير المندمجين أخلاقياً وثقافياً»[2]. وخلص مارتن وولف في «الفايننشال تايمز» في 31 أغسطس 2005 إلى أن التعددية الثقافية أصبحت خطرة «لأنها تدمّر المجتمع السياسي، وتقلل من قيمة المواطنة، ولهذا ينبغي التخلص منها لأنها مجرد هراء»[3]. ويواصل تريفور

---

(1) Michael Portillo, "Multiculturalism Has Failed but Tolerance Can Save Us," *The Sunday Times*, 17/7/2005.

(2) William Pfaff, "A Monster of Our Own Making," *The Observer* (21 August 2005).

(3) Martin Wolf, "When Multiculturalism is a Nonsense," *Financial Times*, 31/8/2005.

فيليبس، مرة أخرى، هجومه على التعددية الثقافية التي تقود البريطانيين وهم نيام إلى الانفصال والانقسام والغربة. جاء ذلك في خطاب ألقاه فيليبس في «مجلس مانشستر لعلاقات الجماعة» بجامعة مانشستر في 22 سبتمبر 2005، وفي هذا الخطاب تحدّث فيليبس عن التعددية الثقافية بما هي سبب من أسباب تفجيرات لندن، كما أنه لا يرى في التعددية الثقافية سوى أنها صيغة لتقسيم المجتمع وانفصاله، يقول: «إننا، في السنوات الأخيرة، ركّزنا كثيراً على «التعدد» ولم نركّز بصورة كافية على الثقافة المشتركة، وشدّدنا على ما يفرّقنا أكثر مما يوحّدنا، وسمحنا للتسامح مع التنوع بأن يهوي بنا إلى العزل الفعلي للجماعات»[1].

ربما انطوت التعددية الثقافية في بعض صيغها وتحليلاتها على الهراء، وربما تسبّبت هذه الصيغ في عزل الجماعات وتقسيمها، إلا أن التعامل معها باستخفاف هو جزء من هذا الهراء الخطر. ولهذا السبب فإن الإجابات السابقة في معظمها ليست أكثر من استجابات عاطفية مستفَزّة ولا تخلو من المغالطات. هناك بالطبع إجابات أخرى تقف على النقيض مما ذهبت إليه الأولى، من بينها إجابة جيمس غولدستون، مدير «مبادرة عدالة المجتمع المفتوح» في أمريكا (OSJI). فقد نشر غولدستون مقالة في 30 أغسطس 2005 في «إنترناشونال هيرالد تريبيون» تحت عنوان «التعددية الثقافية ليست مذنبة». بدت المقالة وكأنها ردّ مباشر على تلك الإجابات التي ألقت باللائمة على التعددية الثقافية. وبحسب غولدستون فإن «التعددية الثقافية ذهبت بعيداً، وإن بعض المراقبين قالوا إنها ستقود إلى نظام فصل عنصري طوعي voluntary apartheid وتنمية منفصلة للجماعات الإثنية المتعددة في بريطانيا»[2]، إلا أن هذا لا يعني أن على بريطانيا أن تتخلص من «انفتاحها

(1) Trevor Phillips, "After 7/7: Sleepwalking to Segregation," (Speech presented at: The Manchester Council for Community Relations, 22 September 2005).

(2) James A. Goldston, "Multiculturalism is not the Culprit," *International Herald Tribune*, 30/8/2005.

التاريخي على الآخرين»؛ لأن هذا سيكون خطأ كبيراً. كما أنه لا يجوز استخدام التهديد الحقيقي الذي يمثله الإرهاب من أجل «تبرير استبعاد أكثر من ربع قرن من الإنجازات البريطانية في مجال العلاقات الإثنية». وإذا كانت مكافحة الإرهاب أولوية في بريطانيا وفي أوروبا فإن المدخل الصحيح لذلك ليس إبادة التنوع والتضييق على الأقليات والجماعات الإثنية في المجتمع، بل ينبغي أن يكون من خلال تعزيز حكم القانون ورعاية الفرص المتساوية للجميع. وإذا كانت جذور الإرهاب كامنة في نقص الولاء بين المسلمين البريطانيين وشباب آخرين فإن ما هو مطلوب ليس التخلص من التعددية الثقافية أو التعامل معها كما لو كانت «هراء»، بل المطلوب «مزيد من عمل الدولة في رعاية تكافؤ الفرص».

تفترض إجابة كيبل وآخرين أن التعددية الثقافية تنطوي على شرّ خطير، وأن ظواهر العنف والإرهاب والتطرف هي من نتائج هذا النموذج. إلا أن غولدستون يشير إلى حقيقة مهمة في هذا السياق، وهي أن «الإرهاب ليس محصوراً في البلدان التي تشجع التنوع الإثني. وفي المقابل فإن الإرهاب يزدهر في المجتمعات التي تقمع المعارضة المشروعة، وتفتقر إلى المؤسسات الأساسية للحكم الصالح»، والأمثلة على ذلك كثيرة حيث ضرب الإرهاب دولاً في العالم الثالث، وبقي شبحه مخيماً على بقية الدول التي سلمت من ضربانه في هذه المنطقة، وهي دول لا دخل لها بالتعددية الثقافية ولا بما تنطوي عليه من «هراء». فكيف يمكن الربط بين هذه الحقيقة وبين استنتاجات كيبل والآخرين حول أخطار التعددية الثقافية المزعومة؟ لا يمكن لهذا الربط أن يستقيم لأن التعددية الثقافية أساساً ظاهرة ثقافية ترتبط بالسياسات المحلية، في حين أن الإرهاب الراهن ظاهرة سياسية وعسكرية تتسم بطابع دولي معولم؛ لأنه يضرب في الدار البيضاء كما في نيويورك، في اليمن كما في لندن، في عمّان كما في مدريد، في شرم الشيخ كما في بالي ومومبي،

وهكذا دون تمييز بين دولة تتبنى التعددية الثقافية وأخرى تقمع التعددية الثقافية أو لا تعرفها ولا تعترف بها.

كل هذا لم يمنع ديفيد هايس، المحرر في موقع **OpenDemocracy** في بريطانيا، من الاستنتاج أن تفجيرات لندن وضعت بريطانيا بين خيارين لا ثالث لهما: العلمانية أو التعددية الثقافية، هكذا وكأن التفجيرات الإرهابية معنية بأن تكون بريطانيا علمانية أو متعددة الثقافات. لقد انخرط ديفيد هايس في الجدل الدائر حول تفجيرات لندن، واستنتج أن «تفجيرات لندن فتحت حقبة جديدة في تاريخ بريطانيا، وأثارت بين البريطانيين سؤالاً مقلقاً حول نوع البلد الذي يريدون العيش فيه»[1]. وبحسب هايس فإن الدرس المستفاد من تفجيرات لندن هو أن على بريطانيا أن تختار بين: 1- أن تكون علمانية راديكالية على الطريقة الفرنسية، أو 2- أن تكون تعددية ثقافية راديكالية، وعندئذٍ سيكون عليها الاعتراف بمؤسسات خاصة بالمسلمين كأن يكون هناك برلمان خاص بالمسلمين. أما طارق مودوود، وهو أستاذ علم الاجتماع بجامعة بريستول وعضو اللجنة التي كلفت بإعداد «تقرير باريخ» حول «مستقبل بريطانيا كدولة متعددة الإثنيات»، فيرى أن خيارات بريطانيا ليست بهذه الصرامة التي يقترحها هايس، وأنه بالرغم من كل الجدل الذي دار حول التعددية الثقافية إلا أنها ما زالت مشروعاً سياسياً جذّاباً ويستحق الاهتمام والتطوير. وبحسب مودوود فإن الدرس المستفاد من تفجيرات لندن ليس أن نضع أنفسنا بين خيارين صارمين كما يقترح هايس، وليس بأن نلقي باللوم على التعددية الثقافية كما يقترح كيبل وآخرين، بل أن نعي «أننا بحاجة إلى المضيّ قُدماً بالتعددية الثقافية، ولكن بشرط أن تكون تعددية ثقافية متحالفة، وهذا بالفعل هو الوجه الآخر من العملة، مع الهوية البريطانية النشطة

(1) David Hayes, "What Kind of Country?," <http://www.opendemocracy.net/node/2713>.

والمتجددة»[1]. وفي السياق ذاته أصدر منتدى المسلمين البريطانيين، وبموافقة أكثر من 500 رجل دين، بياناً في 18 يوليو 2005 استنكر فيه تفجيرات لندن بلهجة حادة، ووصفها بأنها عمل إجرامي لا دخل له بالاستشهاد ولا بالإسلام بوصفه ديناً يدعو للتسامح والسلام ويرفض العنف وقتل الأبرياء. وفي الخاتمة يدعو البيان إلى «السلام والأمن والتآلف من أجل انتصار بريطانيا العظمى المتعددة الثقافات»[2]. وهذا يعني، من منظور البيان، أن الدولة متعددة الثقافات ما زالت صيغة قابلة للحياة، وأن هذه التفجيرات الإرهابية لا ينبغي أن تمحوها. واللافت حقاً أن مؤسسة موري للأبحاث الاجتماعية أجرت استطلاعاً لحساب هيئة الإذاعة البريطانية (بي بي سي) في أغسطس 2005، وأشار الاستطلاع إلى أن غالبية البريطانيين يؤيدون التعددية الثقافية، وأن 62% من البريطانيين يعتقدون أن «التعددية الثقافية تجعل بريطانيا مكاناً أفضل للحياة»، فيما رأى 87% من المسلمين البريطانيين «أن التعددية الثقافية حسّنت من المجتمع البريطاني»[3]. وقد شمل الاستطلاع آراء 1004 أشخاص في المملكة المتحدة، كما أُجري مسح شمل 204 مسلمين بريطانيين بغرض المقارنة.

-3-

قبل تفجيرات لندن بعامين، وتحديداً في يوليو 2003، كتب بيخو باريخ مقالة في مجلة *Prospect* الشهرية، يجادل فيها بأن المشكلة الرئيسية لمسلمي

---

(1) Tariq Modood, "Remaking Multiculturalism after 7/7," <http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/multiculturalism_2879.jsp>.

(2) انظر النص الكامل للبيان على موقع البي بي سي: <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4697365.stm>

(3) «غالبية البريطانيين مع التعددية الثقافية،» BBC عربي، 11 آب/أغسطس 2005، <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/world_news/newsid_4140000/4140548.stm>.

بريطانيا لا تكمن في عدائهم للديموقراطية؛ لأنه ليس لدى المسلمين مشكلة مع القانون والنظام العام، غير أن لدى بعضهم مشكلة مع التعددية الثقافية. ويرجع السبب في ذلك إلى أن المسلمين مقتنعون بتفوّق دينهم المطلق، وأن كثيراً منهم يتزوجون من نساء غير مسلمات، إلا أنهم لا يسمحون بزواج المسلمات من غير المسلمين إلا إذا اعتنق هؤلاء الإسلام. وبناء على هذا يستنتج باريخ أن علاقة المسلمين بالتعددية الثقافية علاقة قَلقة ومضطربة، فهم «يرحّبون بها لأنها تمنحهم حرّية الاحتفاظ بهويتهم الدينية» في مجتمع ديموقراطي يحترم حرّية الاعتقاد، إلا أنهم «يمتعضون منها لأنها تنكر عليهم تفوّقهم، وتعرّضهم هم وأبناءهم للتفاعل مع الأديان الأخرى والثقافات العلمانية»[1] التي تقترن لديهم بالإلحاد.

بناء على هذا التحليل لا يستبعد أن يستنتج أحد المراقبين أن هدف تفجيرات لندن هو تدمير هذا النموذج للمجتمع متعدد الثقافات. فإذا كان المسلمون يؤمنون بأن الإسلام دين متفوق بصورة مطلقة، فإنهم لن يتقبلوا أن يعامل دينهم على قدم المساواة مع الأديان والثقافات الأخرى. وبالمعنى هذا تكون التعددية الثقافية هي الضحية المراد تصفيتها في تفجيرات لندن، لا المذنبة المتهمة بهذه التفجيرات!

وسواء كانت التعددية الثقافية ضحية أم مذنبة، فإن الثابت، حقاً، هو أن الجدل حول التعددية الثقافية ابتدأ قبل تفجيرات لندن، إلا أنه انفجر بحدّة عاطفية غير مسبوقة بعد وقوع هذه التفجيرات. لقد قامت هذه التفجيرات، لدى خصوم التعددية الثقافية، مقام الدليل القاطع على ما ينطوي عليه هذا النموذج من خطورة بالغة تهدد وحدة المجتمع واستقراره. وعلى الرغم من تلك الملاحظة التي أشار إليها باريخ فيما يتعلق بموقف المسلمين المزدوج تجاه التعددية الثقافية، فإن معظم الانتقادات والاتهامات التي وجّهت إلى

---

(1) Bhikhu Parekh, "Muslims in Britain," *Prospect* (July 2003).

التعددية الثقافية بعد تفجيرات لندن، لا تتورّع عن الربط بين خطورة التعددية الثقافية وتورّطها من جهة، وبين العنف المتجذر في «طبيعة الإسلام والمسلمين» من جهة أخرى. وصار التحذير من التعددية الثقافية يتطابق مع التحذير من عنف المسلمين وهيجانهم الذي أسفر عن وجهه في الاحتجاجات الغاضبة ضد رواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» في بريطانيا، وضد الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للنبي محمد في الدنمارك. وصار من الثابت، لدى كثير من المحللين، أن التعددية الثقافية اكتسبت «سمعة سيئة» لاقترانها بالإسلام وحقوق المسلمين في أوروبا، وفي هذا السياق يلاحظ ويل كيمليكا أن «المساندة الشعبية للتعددية الثقافية قد تراجعت عندما أصبح المسلمون هم المستفيدين من هذه السياسة»[1]، كما صارت المخاوف من الإسلام والمسلمين في أوروبا هي العنوان الأبرز لـ«التبرير الأكثر حداثة للقلق العميق الدائم من الآخر»[2].

إن الحديث عن علاقة الحرب في أفغانستان والعراق والصراع في الشرق الأوسط بتلك الهجمات الإرهابية في مدريد ولندن، يفترض أن هذا العنف ذو طابع عَرَضي وطارئ. بمعنى أنه لا يعكس «طبيعة» مترسخة في سلوك المسلمين، بقدر ما تعكس أوضاعاً مختلّة في الشرق الأوسط سمحت لإسلاميين متطرفين بالتوسّل بها من أجل شن هذه الهجمات في أوروبا وأمريكا كما في بلاد المسلمين أنفسهم دون تمييز بين هذا البلد أو ذاك.

حين وقعت هجمات نيويورك في 11 سبتمبر 2001، كانت الإدارة الأمريكية لم تبدأ بعدُ مغامراتها في شنّ حروبها الانتقامية والاحترازية في أفغانستان والعراق؛ ولهذا السبب يصبح من الصعب تفسير هذه الهجمات الإرهابية على أنها عقاب أو ردّ انتقامي على هذه الحروب. بالطبع هناك من

(1) ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ 377 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011)، ج 1، ص 156.
(2) المصدر نفسه، ص 157.

فسّر هذه التفجيرات على أنها ردّ انتقامي على سياسات هذه الإدارة في الشرق الأوسط منذ حرب الخليج الثانية في 1991 التي خلّفت أكثر من 200,000 قتيل وجريح عراقي، إضافة إلى عدد أكبر من ضحايا الحصار الأنجلوأمريكي الذي فرض على العراق بعد الحرب. وقد سبق لجون بلجر في مقالته عن «تفجيرات بلير» أن كتب أن «من يتفهم التاريخ المؤلم في الشرق الأوسط لن يصاب بالدهشة لما حدث في 11 سبتمبر»، إلا أن هذا لا ينفي أن هذا الحدث كان صادماً وأصاب الجميع بالذهول.

غير أن الوضع مختلف في تفجيرات مدريد ولندن، والسبب ليس وجود سابقة لهذه التفجيرات في نيويورك، بل لأن ثمة حربين دمّرتا أفغانستان والعراق، ولهذا لم يكن عسيراً على أحد أن يفترض أن هذين التفجيرين جاءا كردّ انتقامي على هاتين الحربين. كما يمكن لأي محلل سياسي أن يعقد مقارنة بين هاتين الحربين وبين هذين التفجيرين، ويمكنه أن يستنتج أن عدد ضحايا الحربين كان مهولاً إذا ما قيس بعدد ضحايا التفجيرات الثلاثة مجتمعةً، حيث قُتل 3,000 شخص في تفجير البرجين التوأمين في نيويورك، و191 في تفجيرات مدريد، و52 في تفجيرات لندن، فيما قُتل أكثر من 20,000 أفغاني في الحرب على أفغانستان، وتشير التقديرات إلى أن أكثر من 655,000 عراقي قُتلوا منذ بدء الحرب في العراق. هذه أرقام مرعبة، إلا أن هذه المقارنة العددية باطلة أساساً، وذلك من منظور إنساني وأخلاقي؛ لسبب بسيط وهي أنها تختزل الوجود الإنساني إلى سلسلة من الأرقام والكميات، في حين أن القتل جريمة بشعة سواء كان في أفغانستان أو في العراق أو في مدريد أو في لندن أو في أي مكان من العالم. كما أن الحديث عن الخسائر البشرية بلغة الأرقام والكميات يقود إلى استنتاجات باطلة أخلاقياً: فإذا كان قتل إنسان واحد أهون من قتل عشرة، فإن قتل هذا الواحد سيكون هيّناً!

تختزل هذه التحليلات البشر إلى مجرد أرقام وكميات، في حين أن

مفهوم الكرامة البشرية يقاوم هذا النوع من الاختزال؛ لأن كل شخص، كما تطالب أخلاقيات كانط، جدير بالاحترام بوصفه «غاية في ذاته، لا مجرد وسيلة». إلا أن لاختزال البشر طرائق عديدة، فأحياناً يختزل البشر إلى لغة الأرقام، وأحياناً أخرى يجري اختزالهم إلى مجموعة من «الطبائع الثابتة والجوهرية» التي لا تتغيّر كما لو كان البشر حجراً أو صخراً. هذا النوع من الاختزال هو الذي تنطوي عليه تلك التحليلات التي عمدت إلى تفسير تفجيرات لندن ومدريد على أنها تعبير عن «طبيعة» عنيفة ثابتة لدى المسلمين. وبالمعنى هذا فقط تكون علاقة هذا العنف المجنون بما يجري في أفغانستان أو العراق علاقة واهية. وقد تنبّه سامي زبيدة، في مقالته عن «تفجيرات لندن: العراق أم غضب المسلمين؟»، إلى أن بعض التحليلات السياسية كانت مستمدة من تحليلات استشراقية كتلك التي أطلقها برنارد لويس في مقالة كتبها في العام 1990 تحت عنوان «جذور الغضب لدى المسلمين». كما انتقد أميتاي إتزيوني، المنظّر الأشهر للتوجّه الجماعي **Communitarianism**، محاولات اختزال كل المسلمين في كونهم إرهابيين ويساندون العنف ويناصبون الغرب العداء الأزلي، واعتبر أن «شَيطَنة كل المسلمين، كما يفعل برنارد لويس وصمويل هنتنغتون وأتباعهما، هو توجّه خاطئ. فغالبية المسلمين، كما شاهدتُ في أكثر من مكان، يعارضون الإرهاب والعنف والإكراه. وإن تصنيفهم جميعاً بأنهم متعصبون وميّالون للعنف يسهم كثيراً في توسيع دائرة أعدائنا، وفي دفعهم إلى الجانب الآخر»[1] أي إن هذا الاختزال يسهم في تحويل الحلفاء والمعتدلين من المسلمين إلى أعداء وخصوم على طريقة النبوءة التي تحقق ذاتها في نهاية المطاف.

وعلى خلاف ما يذهب إليه إتزيوني، فإن المقاربات الاختزالية تذهب إلى

(1) Amitai Etzioni, "Let Them Wear Scarves," *The Huffington Post*, 25/9/2008.

التركيز على «هيجان» المسلمين وغضبهم الجماعي، في محاولة لإثبات أن «الإسلام عنيف بطبعه»، وأن المسلمين عنيفون ومتعصبون بطبعهم، ولا داعي للبحث عن عوارض أو مسببات طارئة لمثل هذه «الطبائع». ولهذا لم يكن غريباً على باحث مثل جيل كيبل أن يفسّر تفجيرات مدريد 2004 بمنطق استشراقي يقلّل من قيمة تلك الحقيقة التي تقول بأن أسبانيا «تشكّل جزءاً لا يتجزأ من الغرب الذي تشارك فرقه العسكرية في احتلال العراق»، وذلك من أجل السماح لمخيّلته الاستشراقية بأن تحلّق بعيداً من أجل أن يرجع سبب التفجيرات إلى «مخيّلة المجاهدين أجمعين» الذين ينظرون إلى أسبانيا على أنها «الأندلس القديمة التي ينبغي لهم أن يستردّوها، وهي أرض مسلمة غصبها الكافرون، على نحو ما حدث لإسرائيل، ولمقاطعة كشمير، أو لبلاد البوسنة، وصار من المباح أن يقتل المسلمون المحتلين الكافرين»[1]! كما أنه لا يتورّع عن اختزال كل مسلمي أوروبا وأمريكا في كتلة صماء واحدة، وذلك حين يصف كل «هؤلاء السكان» بأنهم «لا يزالون يعانون في نفوسهم شرّ التناقضات المحتدمة التي تجعل من أوروبا في ما يتجاوز حدة الصراعات الجارية اليوم على أرض فلسطين أو أرض العراق، الحقل الأكثر أهمية على صعيد الرموز»[2]. فكل هؤلاء يعانون من هذه التناقضات ولا فرق، بعد ذلك، بين مسلم بريطاني تقدّر ثروته بالملايين، ومسلم آخر يقتات على ما يبيعه من سِقط السلع المفرّقة في أحد شوارع مدريد، ولا فرق بين مسلم عضو في مجلس العموم البريطاني، ومسلم فرنسي آخر عاطل عن العمل في إحدى ضواحي باريس، فكل هؤلاء سواء في معاناتهم النفسية، وفي الأهمية الرمزية التي تمثلها أوروبا لهم بعيداً عما يجري على أرض الواقع في فلسطين والعراق! والحق أنه لا يمكن أن نتحدث بصورة تعميمية عن كل مسلمي

---

(1) كيبل، الفتنة: حروب في ديار المسلمين، ص 18.
(2) المصدر نفسه، ص 18.

أمريكا وأوروبا - ومن أمامهم كل مسلمي العالم - دون أن نختزل هؤلاء أجمعين في هوية واحدة ككتلة صماء تذوب فيما بين عناصرها اختلافات القومية واللغة والموطن الأصلي والمذهب والجنس والطبقة والعمر والمهنة والمكانة. ولا يضطلع بهذا النوع من الاختزال، وبصورة متعالمة ومتحذلقة، إلا خطاب الاستشراق سواء قديمه الذي حلّله إدوارد سعيد في كتاب «الاستشراق»، أو جديده الذي يعيد إنتاجه أولئك الخبراء والمتخصصون الجدد في شؤون الإسلام والشرق الأوسط. ولهذا السبب يمقت المستشرقون، قديمهم وجديدهم، التعددية الثقافية التي تقوم على احترام التنوع بدل اختزاله وتنميطه.

ووفق هذا المنطق الاستشراقي، فإن التعددية الثقافية ليست مذنبة بحد ذاتها، بل هي مذنبة لأنها سمحت لأصحاب هذه «الطبائع» العنيفة بأن ينتعشوا بحرّية، وأن يحظوا باعتراف رسمي سمح لهم بالتكاثر، وغذّى تطرفهم بالمزيد من خطابات التحريض المستقاة من الإنترنت والخطب والكاسيتات. وغاب عن هذه التفسيرات وأصحابها أن ثمة سبعة مسلمين من بين ضحايا تفجيرات لندن الـ 52، فماذا عسانا نسمّي هؤلاء السبعة؟ هل هم إرهابيون وعنيفو الطباع بما أنهم مسلمون؟ أم أنهم ضحايا أبرياء مثلهم كمثل بقية الضحايا الآخرين؟

لا تجوز المساواة بين الضحايا المسلمين السبعة وبين أولئك الإرهابيين الذين نفّذوا التفجيرات، لا لشيء سوى أنهم ينتمون لدين واحد. فهذا اختزال ظالم يساوي بين الجاني والضحية، بين المذنب والبريء. ومع هذا فإن كثيراً من تلك التحليلات تصرّ على هذا النوع من الاختزال المجحف. والحقيقة أن هذا النوع من التحليلات هو الذي سمح بانخراط مستشرقين قدامى وجدد في الجدل الذي دار حول تفجيرات لندن وتورط التعددية الثقافية فيها؛ لأن كل واحد من هؤلاء أصبح خبيراً في اختزال المسلمين وتشخيص «طبائعهم» وسماتهم الرازحة منذ القِدم. وبسبب هذه التحليلات صار الربط

بين التعددية الثقافية والإسلام متواتراً، وصار الحديث عن التعددية الثقافية يثير حفيظة كثير من الباحثين والمراقبين لا لشيء إلا لأنها ستسمح بانفجار عنف المسلمين وهيجانهم في المجال الأوروبي العام.

لم تكن التعددية الثقافية مذنبة، وربما لم تكن ضحية في تفجيرات لندن، إلا أن الثابت هو أن كل التشويه الذي طال التعددية الثقافية في الغرب في السنوات الأخيرة إنما يعود إلى ظروف متصلة بالإسلام والمسلمين. تشارلز تايلور نفسه لاحظ أن مصطلح «التعددية الثقافية» أصبح مثيراً للريبة وسيّئ السمعة في أوروبا والعالم، وأن الأسباب الكامنة وراء ذلك «تكاد تكون متعلقة جميعها بالإسلام»[1]. هذه حقيقة، إلا أنها لا تكتسب مكانتها في عالم الحقائق إلا من خلال ضرب من التفكير أطلق عليه تايلور مصطلح «تفكير القطيع»، وهو نوع من التفكير الجماعي المنمط الذي يختزل صاحب الفكرة وموضوع التفكير في الوقت ذاته، فالأول عليه أن يتبنى وجهة نظر موحدة ومنمطة تجاه الإسلام والمسلمين، والثاني عليه أن يتسم بطبائع موحدة وثابتة ومنمطة. إنه تفكير يحوّل الطرفين: الغرب والإسلام، إلى ضرب من القطيع الذي تتشابه ألوانه وأشكاله وطبائعه وطرائق تفكيره. إنه باختصار، تفكير يختزل الإنسان.

أمارتيا صن كان من بين الذين انخرطوا في النقاش الدائر حول التعددية الثقافية بعد تفجيرات لندن، وأصدر في العام 2006 كتاباً بعنوان «الهوية والعنف»، وخصّص الفصل الثامن منه لمناقشة «التعددية الثقافية والحرّية». ويلاحظ أمارتيا صن أن النظرة إلى بريطانيا كدولة متعددة الإثنيات أو كاتحاد فيدرالي للأديان والثقافات، قد حازت على الكثير من التأييد في بريطانيا، إلا أنها، من منظوره، ليست إلا محاولة «لوضع الناس داخل صناديق صارمة

---

(1) Charles Taylor, "Block Thinking," <http://www.project-syndicate.org/commentary/taylor4>.

لجماعات محددة»[1]، كما أنه لا ينبغي أن تمر علاقة شخص ما ببريطانيا من خلال وساطة «ثقافة» العائلة أو الجماعة التي ولد فيها؛ لأن حرّية الاختيار ينبغي أن تكون متاحة لكل شخص ليقرر هو ماذا كان يريد أن ينتمي إلى هذه الثقافة أو تلك، أو أن يقرر «التقارب مع أكثر من واحدة من تلك الثقافات»، أو حتى «ألا ينتمي إلى شيء منها»، أو يقرر أن هويته الإثنية أو الثقافية أقل أهمية بالنسبة إليه من قناعته السياسية أو التزاماته المهنية أو أي شيء آخر.

والحق أن هذه ملاحظة صائبة، وأن التعددية الثقافية، من هذا المنظور، تصبح قرينة «المحافظة الثقافية» حيث تكون قيم الجماعة وعاداتها ومعتقداتها ثابتة ضد محاولات التغيير والتعديل، ومصانة ضد النقد الذي قد يطالها. وعندئذٍ لا نكون أمام «تنوع ثقافي» بقدر ما نكون أمام «تعدد للثقافات الأحادية» حيث كل ثقافة تعيش في مدارها الخاص وضمن حدودها - الرمزية والجغرافية - التي تؤمّن لها العزلة عن الآخرين وعدم التفاعل معهم.

وحين تتحوّل التعددية الثقافية إلى ضرب من ضروب المحافظة الثقافية، فإنها قد تقوم باختزال الأفراد في كونهم أعضاء، وأعضاء فقط، في جماعة من الجماعات. فكما أنه لا يجوز اختزال التنوع واختزال البشر في كونهم مجرد أرقام أو ذوي «طبائع ثابتة»، فكذلك لا يجوز اختزال وجود الفرد في كونه مجرد عضو في جماعة من الجماعات، كما لو كانت هذه العضوية هي «مصيره الحتمي»، وهي مبتدأه ومنتهاه. وأتصور أن هذا النوع من التفكير الذي يختزل الوجود الإنساني هو ما ينبغي الشروع في مقاومته ومواجهته سواء جاء من التعددية الثقافية أم من توجهات مناوئة للتعددية الثقافية. فالاختزال اختزال من أي جهة صدر. فإذا كان علينا أن نفضح ذلك الاختزال الذي انطوت عليه كتابات خصوم التعددية الثقافية من أمثال برنارد لويس

---

(1) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة؛ 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 160.

وصمويل هنتنغتون وجيل كيبل وآخرين، فإن علينا ألّا نتجاهل حقيقة أن ثمة أطروحات في التعددية الثقافية لا تسلم من هذا النوع من الاختزال. وإذا عدنا إلى مقالة بيخو باريخ حول «المسلمين في بريطانيا» فسنكتشف أنه يتحدث عن المسلمين كما لو كانوا جماعة واحدة متماسكة ومتراصة ولديها مواقف ثابتة تجاه كل شيء بما في ذلك موقفهم من التعددية الثقافية، وقد أوضحنا أن هذا النوع من التعميم غير صحيح، وأن استطلاع مؤسسة موري في أغسطس 2005 أثبت أن 82% من مسلمي بريطانيا يؤيدون التعددية الثقافية. والأهم من هذا، فقد أظهر هذا الاستطلاع أن مسلمي بريطانيا ليسوا كتلة صماء محكومة بأحادية الموقف والتوجه فيما يتعلق بقضايا مهمة وحساسة مثل قضية الحجاب، حيث أظهرت نتائج الاستطلاع أن 16% من المسلمين البريطانيين يؤيدون خلع الحجاب، بل قالوا إنه يتعيّن إجبار الطالبات المسلمات اللائي يرتدين الحجاب على خلعه!

من المؤكد أن هذا الموقف الأخير لا يمتّ إلى الديموقراطية والحرّية الدينية بأية صلة، إلا أنه يثبت أن الحديث عن المسلمين كجماعة موحدة وأحادية لا يخلو من اختزال للمجال التعددي في الإسلام أو في غيره من الأديان والثقافات.

وإذا كنا قد افتتحنا هذا الكتاب بالدفاع عن التعددية الثقافية، فإن هذا لا يعني القبول بعيوبها الخطيرة على علّاتها. ولهذا سنسعى إلى تطوير مقاربة نقدية للتعددية الثقافية بهدف التمييز بين ما تنطوي عليه التعددية الثقافية من قيم إيجابية ترفض الظلم أو التمييز الذي يقع على أناس لا لسبب سوى أنهم أبناء هذه الجماعة أو تلك، وبين ما تنطوي عليه، في الوقت ذاته، من مظاهر القسر والإكراه والقمع التي تمارسها الجماعة على أفرادها باسم المحافظة الثقافية واحترام قيم الجماعة وتقاليدها ومعتقداتها. والخلاصة أننا بحاجة إلى تطوير صيغة أكثر عدالة وإنسانية من التعددية الثقافية، صيغة تنهض على الحرّية، وتحفظ للفرد حقه في أن ينتمي إلى الجماعة التي يختارها، كما

تحفظ حقه في عدم الانتماء إلى أية جماعة إذا ما هو أراد ذلك، سواء كانت هذه الجماعة دينية أو ثقافية أو إثنية أو جنسية أو طبقية أو مناطقية أو مدنية. ولا يهمّ ماذا تسمى هذه التعددية الثقافية، تعددية ثقافية ليبرالية أم تعددية ثقافية مرنة، لكن المهم هو تجاوز هذه النسخة القمعية والجماعيّة من التعددية الثقافية.

الفصل الثاني

هل التعددية بدعة ليبرالية؟

- 1 -

لم يعد مصطلح الشمولية (أو التوتاليتارية Totalitarianism) كثير الاستخدام هذه الأيام. ربما حلّ مصطلح «الإرهاب» محل هذا المصطلح العتيد، وقام مقامه في شيوع تداوله في الخطاب السياسي العام. إلا أن الشمولية كانت أكثر المصطلحات رواجاً في هذا الخطاب إبان الحرب الباردة. وقد استخدم جيوفاني أمندولا في العام 1923 مصطلح الشمولية لوصف السلطة السياسية الكلية للدولة الفاشية الإيطالية، ولاحقاً استخدم بنيتو موسوليني نفسه المصطلح بدلالة إيجابية لوصف المجتمع الذي تتمكن فيه أيديولوجيا الدولة من التأثير في كل مواطنيه. فالمجتمع الشمولي، من هذا المنظور، هو مجتمع جرى تسييس كل شيء فيه، بحيث تكون أيديولوجيا الدولة حاضرة في كل صغيرة وكبيرة، وبحسب تصريح موسوليني في خطاب ألقاه في 28 أكتوبر 1925 فإن «كل شيء داخل الدولة، ولا شيء خارج الدولة، ولا أحد ضد الدولة»[1].

اكتسب المصطلح دلالة جديدة مع صعود النازية في الثلاثينات وما اقترفته

---

(1) Karl Dietrich Bracher, "Totalitarianism," in: Philip P. Wiener, ed., *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973-1974), vol. 4, p. 409.

من ويلات الهولوكوست ومعسكرات الاعتقال وغرف الغاز. وإبان الحرب الباردة كانت الشمولية تستخدم لوصف النازية الألمانية المندحرة، والنظام الشيوعي في الاتحاد السوفيتي. وفي المقابل كان مصطلح «العالم الحر» كثير التداول ليشير إلى الغرب الأمريكي والأوروبي الذي يمثّل المجتمع الديموقراطي والليبرالي أي النقيض المباشر لتلك الأنظمة الشمولية.

وعلى هذا، تكون الشمولية والعالم الحر مصطلحين خارجين من رحم الحرب الباردة، وهما يرتكزان على تعارض أولي بين الأحادية التي تنطوي عليها الشمولية، وبين التعدد الذي ينطوي عليه العالم الحر وليبراليته. وقد أفاض المفكرون الليبراليون في تلك الفترة - ومعظم هؤلاء كانوا من ضحايا النازية والشيوعية من أمثال حنة أرندت (1906-1975)، وكارل بوبر (1902-1994)، وأشعيا برلين (1909-1997) وآخرين - في الحديث عن التعدد بوصفه جوهر الليبرالية، وذلك في قبال جوهر الشمولية القائم على الأحادية وإبادة التنوع وخلق التناسق الكامل فيما بين البشر بالقوة والإكراه.

وقد كتبت حنة أرندت كتابها «أسس التوتاليتارية» (1951)، وتناولت فيه أصول التنظيمات الشمولية وتكتيكاتها وعناصرها في النازية الألمانية والشيوعية الستالينية. وجادلت في هذا الكتاب بأن هذين النظامين الشموليين يمثلان صيغة جديدة بالكامل من أنواع الحكم، وأن هذه الصيغة ليست مجرد تحديث لحكم الطاغية والديكتاتور، بل هي صيغة مستحدثة من الحكم لا مثيل لها في التاريخ. وتقوم هذه الشمولية على «السيطرة التامة على المجتمع» بكل جوانبه، وهي تجهد من أجل «تنظيم تعددية الكائنات البشرية وتمايزهم اللانهائيين، وكأنما البشرية كلها إن هي إلا كائن فرد». إلا أن هذه السيطرة الكلية «لن تكون ممكنة إلا في حال تقلّص جميع الناس إلى هوية ثابتة»[1].

---

(1) حنة أرندت، **أسس التوتاليتارلية**، ترجمة أنطوان أبو زيد (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 206.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التقليص يجري أحياناً بطريقة فظة وقاسية من خلال إبادة «الأعراق المنحطة» و«الطبقات المحتضرة» غير الجديرة بالحياة، بحيث تخلو الساحة أمام العرق الأرقى أو الطبقة الوحيدة الجديرة بالحياة. إلا أنه قد يتمّ، في أحيان أخرى، بطريقة بشعة إلا أنها ناعمة وتخلو من رائحة الإبادات الجماعية الدموية ومعسكرات الاعتقال المخيفة. وفي هذه الأيام يطلق على هذا النوع من التقليص اسم «استيعاب المختلفين» أو «دمج الأقليات» أو «صهر المهاجرين في بوتقة الصهر»، والمعنى من ذلك أن على المرء - إذا ما أراد أن يكون مقبولاً ومتمتعاً بالاعتراف الكامل - أن يتخلى عن جزء كبير أو صغير من هويته وخصوصيته الثقافية، وأن يتمثّل هوية الأغلبية ليكون جزءاً منها.

وفي كتاب «المجتمع المفتوح وخصومه» (1945) انتقد كارل بوبر الشمولية، وأوضح أن المجتمع المفتوح في الديمقراطية الليبرالية يتعارض مع الشمولية التي تمثّل المجتمع المغلق. وفي العام 1958 ألقى كارل بوبر محاضرة تحت عنوان «بماذا يؤمن الغرب؟»، وطالب فيها الغرب بأن يفتخر بنفسه لا لكونه موطن العلم والعقلانية والتقدم، بل لكونه المجتمع الذي ليست لديه «فكرة واحدة بل الكثير من الأفكار»، كما أنه المجتمع الذي ليس لديه «اعتقاد مفرد، دين واحد، بل العديد [من الاعتقادات والأديان]». هذه القدرة على احتضان هذا التعدد والتنوع في الأفكار والاعتقادات، هي دليل «قوة الغرب الفائقة». وكما يكتب بوبر فإن «اتفاق الغرب على فكرة مفردة، على اعتقاد مفرد، دين واحد، ستكون فيه نهايته»، وستكون هذه النهاية بمثابة «استسلام غير مشروط لفكرة الشمولية»[1]. وينتقد بوبر أولئك المتحمسين الذين يشعرون بالحاجة إلى «توحيد الغرب تحت لواء فكرة واحدة موحية،

---

(1) كارل بوبر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999)، ص 254.

فهم لا يعرفون حقاً ما يصنعون. إنهم لا يدركون حقيقة أنهم يلعبون بالنار. إنهم منساقون نحو فكرة الشمولية». وبحسب بوبر أيضاً، فإن الغرب لا يؤمن بفكرة واحدة، بل يؤمن بالتعدد، «بأشياء عديدة مختلفة، بالكثير من الصحيح والكثير من الخاطئ، بأشياء طيبة وأشياء خبيثة»[1]. يقع التعدد والتنوع والكثرة هنا على النقيض من الأحادية والشمولية والنزعات الاصطفائية القومية أو الدينية أو الطبقية.

التعدد، بحسب كارل بوبر، هو جوهر الحضارة الغربية، و«العقيدة» التي يؤمن بها الغرب. وهو، بحسب أشعيا برلين، «قيمة إنسانية أساسية»، بل «عقيدة ليبرالية» تقع على النقيض المباشر من «الأحادية» بما هي عقيدة الأنظمة الشمولية التي «تطيح بالتنوع اللانهائي للبشر» من أجل فكرة أحادية، أو معتقد أحادي. وقد اشتهر هذا المفكر الليبرالي بتنظيره الموسع لفكرة التعددية، إضافة إلى تمييزه الذائع الصيت بين نوعين من الحرّية، أطلق على الأول اسم الحرّية السلبية، وعلى الثانية اسم الحرّية الإيجابية. ويعني بالأولى غياب الإكراه والتدخل الخارجي في حرّية الأفراد، ويجمع الحرّية الثانية مع فكرة ضبط النفس والتقييد الذاتي والمراقبة الذاتية، وهي مفاهيم تقود إلى السيطرة وفرض النظام على حياة الأفراد. ويرى برلين أن ثمة قرابة بين الحرّية الإيجابية والأنظمة الشمولية التي تسيء استعمال هذه الحرّية من أجل تقييد حرّية الأفراد السلبية، فحين تؤمن القيادة السياسية بأنها تمتلك المفتاح السحري لمستقبل أفضل، فإن هذه النهاية السامية يمكن أن تستعمل لتبرير أفعالها القاسية والوحشية بحق الشعب. ويرى برلين أن الاتحاد السوفيتي هو المثال الأولي لأخطار الحرّية الإيجابية[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 256.

(2) انظر: Isaiah Berlin, "Stanford Encyclopedia of Philosophy," <http://plato.stanford.edu/entries/berlin/#4>.

كانت حقبة الحرب الباردة تزخر بأمثال هذا الاحتفاء الليبرالي بالتعدد والتنوع الذي يقابله، من جهة أخرى، نفور ليبرالي متمكن من الأحادية والشمولية. إلا أن الوضع اختلف في السنوات القليلة الماضية، فاليوم لم يعد للنازية وجود، وانهار الاتحاد السوفيتي، واختفى العالم ثنائي القطب، وانتصرت «الفكرة الغربية» و«ديموقراطيتها الليبرالية» كما زعم فرانسيس فوكوياما. فجأة أصبح الليبراليون شديدي النفور من التعدد والتنوع تماماً كما كانوا ينفرون من فكرة الشمولية، وأصبح التعدد، لدى كثيرين، قرين الرجعية والتخلف وضيق الأفق والطائفية والانغلاق على الخصوصية الثقافية. فما الذي حدث؟ هل انقرضت الشمولية مع اختفاء النازية والشيوعية؟ هل كان الاحتفاء بالتعدد والتنوع مجرد تكتيك دفاعي أو هجومي لمواجهة العدو السياسي الذي كان يهدد الغرب وحضارته و«عقيدته» الليبرالية؟ أم أنه، كما يذهب راسل جاكوبي، لم يكن سوى بدعة أو خرافة جرى استخدامها «دفاعاً عن [الهوية] الأمريكية، وخضوعاً - في الوقت ذاته - لهيستيريا الحرب الباردة»[1]؟ والسؤال الأهم هو: هل التعددية قيمة ليبرالية أساسية أصلاً؟

للإجابة عن هذه الأسئلة سيكون لزاماً علينا العودة إلى أطروحات أشعيا برلين، المفكر اليهودي البريطاني الروسي الأصل؛ لأن هذا الأخير كان واحداً من أهم المنظّرين الليبراليين في النصف الثاني من القرن العشرين. ويعدّ، في الوقت ذاته، أهم المؤصلين لقيمة التعدد والتنوع في العصر الحديث، حتى صار كثيرون يعتبرون التعددية هي فكرة أشعيا برلين الأساسية، وأصبح لا غنى للتعددية الثقافية عن إسهامه الفلسفي فيما يتعلق

---

(1) راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة؛ 269 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 62.

بالتعددية في «التنوع الأخلاقي»، كما في «أنظمة القيم المختلفة، ومفاهيم العدالة المختلفة من أجل حلّ التعارض بين القيم»[1].

لقد كان هذا المفكر مخلصاً للتعددية والليبرالية في الوقت ذاته، بحيث لم يكن يراهما فكرتين مترابطتين فحسب، بل كان يفترض أن بينهما تلازماً منطقياً، فالليبرالية تستلزم التعددية بقدر ما تستلزم التعددية الليبرالية، ولهذا توصف ليبراليته بأنها ليبرالية تعددية، كما توصف تعدديته بأنها تعددية ليبرالية. وهي بهذا التوصيف الليبرالية الوحيدة، كما يكتب جون جراي، «التي يمكن تبريرها والدفاع عنها»[2].

تقوم ليبرالية أشعيا برلين على فكرة الحرّية السلبية والإرادة الحرة وعدم تدخّل الآخرين في هذه الحرّية. فالحرّية السلبية تعني أن من حق المرء أن يعيش كما يريد من دون تدخّل قسري خارجي من الآخرين أو من الدولة. وفي الوقت ذاته كان هذا المفكر على وعي بحاجة البشر إلى الانتماء إلى جماعة. فإذا ما قرّر المرء الذي يتمتع بإرادته الحرة أن ينتمي إلى جماعة من الجماعات أو أن يتبنى أسلوباً معيناً من أساليب الحياة المختلفة فإن على الجميع أن يحترم هذا القرار النابع من حرّية الاختيار التي ينبغي أن يتمتع بها كل فرد.

وبحسب أشعيا برلين، فإن القيم الإنسانية متعددة بصورة يتعذر اختزالها، كما أنها قيم غير متوافقة بالضرورة، فـ«هناك الكثير من الغايات الموضوعية، والقيم المطلقة، بعضها غير متوافق مع غيره، وتسعى لتحقيقها مجتمعات مختلفة في أوقات مختلفة، أو مجموعات مختلفة داخل المجتمع نفسه، أو

---

(1) Connie Aarsbergen-Ligtvoet, *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life* (Amsterdam: Rodopi, 2006), p. 2.

(2) جون جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 120.

طبقات أو كنائس أو أعراق بأكملها، أو أفراد بعينهم داخل كل منها، وقد يجد أي منها نفسه عرضة لمطالب متضاربة لا يمكن الجمع بينها، ولكنها تتساوى في كونها غايات مطلقة وموضوعية»[1]. والمعنى من هذا أن ثمة قيماً مطلقة كثيرة، إلا أنها غير متوافقة بالضرورة، بل قد تكون في حالة تعارض. والتعارض هنا ليس بين قيم الخير وقيم الشر، بل بين قيم الخير ذاتها. يحدث ذلك حين تتعارض قيمة الرحمة مع قيمة العدل، أو قيمة الحرّية مع قيمة المساواة مثلاً. ومن هذا المنظور فليس ثمة معيار نهائي يسمح بالتحكيم بين هذه القيم المتعارضة، لأنها أساساً «قيم غير متكافئة»، كما لا يوجد مجتمع - لا ليبرالي ولا علماني - يمكنه أن يتمثل النموذج المثالي الذي تتوافق فيه كل هذه القيم والغايات. وأكثر من هذا، فإن «الفكرة التي تقول بأن بإمكان مجتمع ما أو جماعة ما أن تعيش في يوم من الأيام من دون توتر [بين القيم والغايات]، هي بالنسبة لبرلين، ليست فكرة غير مترابطة فحسب، بل هي كذلك حلم يوتوبي خطير جداً»[2]؛ لأن السعي إلى تحقيق هذا النوع من المجتمع لن يُكتب له النجاح إلا من خلال التضحية بالتنوع القائم في المجتمع، وهنا بالتحديد تكمن خطورته. وبانعدام هذا النوع من المجتمعات المثالية الخطرة تكون الفرصة متاحة لانبثاق أنماط متنوعة من المجتمعات، وتنوعها هذا نابع من كونها تتبنى مجموعة من القيم والغايات، وتستبعد أخرى. ولهذا فإن على المجتمع - كما الحال لدى الأفراد - أن يختار من بين القيم والغايات المتعارضة أو يسعى للتسوية بينها، فهناك مجتمع يتبنى قيمة التضامن بين أعضائه ويجعلها قيمة مركزية، وهو النموذج الذي يدعو له الجماعيون على وجه العموم، وفي المقابل هناك مجتمع يتبنى قيم الفردية

---

(1) المصدر نفسه، ص 443. ونقلنا هذا الاقتباس من: Aarsbergen-Ligtvoet, Ibid., p. 13.

(2) Aarsbergen-Ligtvoet, Ibid., p. 15.

والاستقلال الشخصي ويُعلي من قيمة الحرّية الشخصية، وهو النموذج الذي يدافع عنه الليبراليون على وجه العموم.

هذه بعض أفكار أشعيا برلين في ليبراليته التعددية، إلا أن سؤالاً يتبادر إلى الذهن هنا وهو: هل هذه أفكار ليبرالية حقاً؟ وإذا كانت كذلك فما السبب وراء النفور الليبرالي الحديث من التعددية الثقافية؟ بالنسبة لجون جراي، المفكر البريطاني ما بعد الليبرالي، فإن الحديث عن ليبرالية مفردة حديث مضلل، والصحيح أن يجري الحديث عن «ليبراليات» - وهو عنوان أحد كتبه، والصادر في العام 1989 -. هناك، إذن، ليبراليات عديدة وربما متعارضة، وتمثل ليبرالية أشعيا برلين إحدى هذه الليبراليات وأكثرها قدرة على التكيف مع الزمن، إلا أن ثمة ليبرالية كلاسيكية يسمّيها جراي «ليبرالية أصولية»، ويقصد بها ليبرالية جون ستيوارت ميل والتي بسطها في كتابه «عن الحرّية» (1859). وبحسب جراي، فإن ليبرالية ميل تعتمد على «إهمال التراث الثقافي»، أما المجتمع الذي تمجّده فهو «شكل خاص ليس في حقيقته أي نوع من أنواع المجتمع التعددي. إنه مجتمع تحكمه نخبة من صنّاع الرأي (...) تدافع دفاعاً عنيداً عن نموذج متحيّز ضيّق للفردية العقلانية والنزعة التقدمية. وفي هذه الرؤية الذاتية المحدودة تصبح التقاليد عوائق وعقبات في سبيل الفردية، وليست وسائل يمكنها البقاء فيها بمفردها والتعبير عن نفسها، ويكون التنوع الموروث من الأساليب وطرق المعيشة الشعبية حديقة من الأعشاب الضارة التي يجب التخلص منها بدلاً من استكشافها والتمتع بها»[1].

إذا كنا في عجلة من التحليل فيمكننا الاستنتاج سريعاً أن النفور الليبرالي من التعددية لم يكن طارئاً بقدر ما هو عودة مستجدة لنوع عتيق من الليبرالية الأحادية والأصولية. وإذا كان تفسير جون جراي لليبرالية ميل صائباً ودقيقاً - وهو ما سنعود إلى مناقشته بعد قليل - فإن هذه الليبرالية تصبح عندئذٍ أحادية

---

(1) جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ص 401.

وشمولية؛ لأنها لا تختلف كثيراً عن الأيديولوجيات الشمولية السابقة من فاشية ونازية وستالينية من حيث إنها تسعى إلى إلزام البشر كافة بنسق معياري ثابت من الأفكار والمعتقدات والقيم وحتى الحقوق والواجبات. ولهذا ليس غريباً أن تلتقي هذه الليبرالية مع الأيديولوجيات الشمولية في نفورها من التعدد والتنوع، فهي لا تختلف عن الأيديولوجيات الشمولية التي كانت تنتخب ثقافة مفردة أو نسقاً فكرياً وأيديولوجياً وحقوقياً مفرداً وتريد تعميمه بصورة كلية على جميع البشر في كل المجتمعات. وبحسب جون جراي أيضاً، فإن جون ستورات ميل يعبّر عن «احتقاره للشعوب الصغيرة والأقليات الثقافية، الأمر الذي يشترك فيه مع ماركس»، والأحرى أن تفسير جراي لو كان دقيقاً فإن ميل سوف يشترك في هذا مع هتلر ونازيّته؛ لأن طموح هذه الليبرالية الميلية يتمثل في «خلق عالم اجتماعي يخلو من الغجر والحسيديين [طائفة من اليهود]، ويجري فيه استيعاب الثقافات المهاجرة على وجه السرعة»[1]. ومن هنا يستنتج جراي بن «الليبرالية الميلية» تعدّ على الصعيدين النظري والتطبيقي، «برنامجاً للتماثل الثقافي»، و«قوة داعمة للتجانس الثقافي ومضادة للتنوع»[2] الإثني والقومي والديني. وإلى ميل نفسه ترجع تلك المقولة التي تنص على أنه «يستحيل قيام مؤسسات حرة في مجتمع تتباين فيه القوميات».

من المؤكد أن ليبرالية ج. س. ميل تقوم على الفردية وتُعلي من قيمة الحرّية الشخصية والاستقلال الشخصي، بل إنه يذهب إلى القول بأن «التطوير الحر للفردية هو أحد المكونات الرئيسية للسعادة»[3]، و«أن الفردية هي صنو للتطور، وأن تنمية الفردية هي فقط ما ينتج أو يستطيع إنتاج كائنات بشرية

(1) المصدر نفسه، ص 402.
(2) المصدر نفسه، ص 401.
(3) جون ستيورات ميل، «عن الفردية،» في: ماري ولستونكرافت [وآخرون]، **الفردية والمجتمع المدني**، تحرير ديفيد بوز؛ ترجمة صلاح عبد الحق؛ مراجعة فادي حدادين، مفاهيم الليبرتارية وروادها؛ 2 (بيروت: دار رياض الريس، 2008)، ص 94.

جيدة التطور»[1]، وتسير في «طريق التقدم». إلا أن ميل يستدرك ليربط كل هذا التقدم والتطور بالتنوع. ولهذا تراه يُرجع التقدم الحاصل في أوروبا إلى التنوع والتعدد، يقول: «لم يكن ذلك [أي التقدم] بسبب أي امتياز فائق لهم، لأن هذا الامتياز عندما حصل، جاء نتيجة لا سبباً، بل **بسبب التنوع الملحوظ في شخصياتهم وثقافاتهم**. الأفراد والطبقات والشعوب يختلفون بشدة فيما بينهم: لقد اختطوا لأنفسهم طرقاً متنوعة كثيرة، كل منها يؤدي إلى شيء مفيد. ورغم أن الذين سلكوا طرقاً مختلفة في كل عصر لم يكونوا يقبلون بعضهم بعضاً، وكل منهم كان يتمنى لو كان بالإمكان إلزام الباقين جميعاً بالسير في طريقه، فإن محاولاتهم لإعاقة تقدم بعضهم لبعض نادراً ما كانت تحقق نجاحاً دائماً. وكل منهم جاء عليه وقت قبل فيه الأشياء التي قدّمها له الآخرون. **أوروبا، في رأيي، مدينة كلياً بتقدمها وتطورها المتعدد الجوانب لهذا التعدد في الطرق**»[2].

تقترب هذه الفقرة من لغة ليبراليي الأربعينات فصاعداً من أمثال كارل بوبر وحنة أرندت وأشعيا برلين، والسبب أنها تنطوي، كما هو الشأن في خطاب هؤلاء الأخيرين، على احتفاء ليبرالي جليّ بالتعدد والتنوع. وهو تنوع شخصي على مستوى الأفراد، وجماعي على مستوى الثقافات والطبقات والشعوب. وكلاهما تنوع لا يجوز اختزاله وتقليصه إلى هوية أحادية منمطة.

ليس من الصعب الاستدلال على دفاع ميل عن النوع الأول من التنوع: تنوع الأفراد؛ لأن هذا الدفاع هو جوهر الليبرالية التي يطورها. ويتكشف هذا النوع من التنوع في دفاعه عن الفردية ضد «طغيان المجتمع»، وفي نفوره مما يسمّيه «استبداد العادات» الذي يحجب أصالة الأفراد وعبقريتهم المتجددة. وبحسب ميل فإن الفرد حين يخضع لاستبداد العادات و«ميكانيكية المعتقدات

(1) المصدر نفسه، ص 100.
(2) المصدر نفسه، ص 106.

والممارسات» يكون قد تخلى عن الجانب الأصيل في ذاته وهو فرديته، وحقه الأصيل في الاختلاف والتغريد خارج السرب، أي حقه في أن يكون «خارج الجماعة» وخارج الحشود. ولا يكون المرء داخل السرب و«ضائعاً وسط الحشود» إلا في مجتمع تستبد فيه العادات والتقاليد، وتتراجع فيه قوة الأشخاص وتنطفئ فيه عبقرياتهم الخاصة، وعندئذٍ يختفي الاختلاف ويكون الجميع متشابهين كنسخ متطابقة. والاختلاف هنا مؤشر على عافية المجتمع، فبقدر ما يكون الاختلاف يكون إلى جنبه «وفرة في قوة الشخصيات»، ذلك أن «كمية الاختلاف في أي مجتمع تتناسب عموماً مع كمية العبقرية والحيوية الذهنية والشجاعة المعنوية في ذلك المجتمع. وكون قلة فقط هم الذين يجرؤون على أن يكونوا مختلفين هو نذير بالخطر الرئيسي للعصر»[1]. ولهذا السبب يبدي ميل نفوراً واضحاً من كل أشكال القولبة والتنميط التي تمارسها الدولة أو المجتمع؛ وذلك لأنه ليس ثمة من سبب كاف لتشكيل الناس جميعاً «في نموذج واحد». ومن هذا المنطلق أيضاً يرفض أن يكون التعليم بيد الدولة؛ لأن «كل ما قيل عن أهمية تفرّد الشخصية وتنوع الآراء وأشكال السلوك، يتضمن بالدرجة نفسها من الأهمية تنوع التعليم. التعليم العام في الدولة هو مجرد وسيلة لقولبة الناس ليصبحوا نماذج متشابهة تماماً»[2].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن الدفع بهذا التحليل إلى أقصاه فيكون على الثقافات والطبقات والشعوب - تماماً كما كان على الفرد أن يقاوم ضغوط القولبة التي تمارسها عليه الدولة والمجتمع - أن تقاوم ضغوط القولبة التي تمارسها ثقافات وطبقات وشعوب أخرى أو حتى تلك التي تمارسها الدولة بقصد إزالة التنوع الثقافي داخل محيطها؟ ليس ثمة إجابة واضحة ومركزة لدى ج. س. ميل عن هذا السؤال، إلا أن حديثه عن التنوع

---

(1) المصدر نفسه، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 107.

في الثقافات والطبقات والشعوب التي تسلك طرقاً مختلفة، ينطوي على موقف إيجابي من التنوع الثقافي. كما أن الفقرة التي استشهدنا بها سابقاً، والتي يتحدث فيها ميل عن فشل كل المحاولات التي كانت ترمي إلى إلزام الثقافات الأخرى بالسير على طريقة واحدة، إنما تعني أن التنوع حقيقة إنسانية غنية وكثيفة ويستحيل اختزالها أو تقليصها.

- 2 -

حين أرجع كارل بوبر سرّ تقدم الغرب إلى التعدد والتنوع فإنما كان يردد صدى فكرة ج. س. ميل حين قال إن أوروبا مدينة كلياً بتقدمها وتطورها إلى التعدد. إلا أن هذا الأخير يتحدث عن التعدد في أوروبا فقط، أي عن ثقافات أوروبا وطبقاتها وشعوبها من جرمانية وإنجليزية وإسبانية وإيطالية وفرنسية وغيرها. هذا هو التنوع الذي يقصده ميل في عبارته السابقة. وفشل محاولات اختزال «التنوع اللانهائي للبشر» ستعني أن الجرمانيين لم ينجحوا في إلزام الفرنسيين والإنجليز مثلاً بالسير في طريقهم، وبالتخلي عن «فرنسيتهم» و«إنجليزيتهم» ليصبحوا جرمانيين مثلهم. بالطبع كانت هناك محاولات كهذه في أكثر من اتجاه، إلا أنها كلها باءت بالفشل. وميل في هذا لا يختلف عن أي مفكر أوروبي ظهر في عصر التنوير ولاحظ أن أوروبا واحدة ومتعددة في الوقت ذاته، وبحسب تودوروف، فإن ديفيد هيوم هو «أول مفكر رأى هوية أوروبا عوض أن تتمثّل في سمة يشترك فيها الجميع (إرث الإمبراطورية الرومانية والدين المسيحي) تتجسّد في تعدديتها بالذات، لا تعددية الأفراد بل تعددية البلدان التي تكونها»[1].

---

(1) تزفتان تودوروف، روح الأنوار، ترجمة حافظ قويعة (تونس: دار محمد علي للنشر، 2007)، ص 153.

أوروبا إذن مدينة كلياً بتقدمها للتعدد، إلا أنه تعدد داخلي يقع بين أفرادها وبلدانها فقط، ولهذا لا يتردد هذا المفكر الليبرالي الكبير عن تبرير الحكم الاستبدادي المطلق إذا كان في مجتمع بربري أي غير أوروبي، يقول: «الحكم الاستبدادي المطلق هو صيغة مشروعة من الحكم إذا كان التعامل يجري مع البرابرة، بشرط أن تكون الغاية هي تحسينهم». هذه نزعة إمبريالية ومركزية إثنية تنبّه إليها إدوارد سعيد حين أشار إلى أن ج. س. ميل مدافع عظيم عن الحرّية والديموقراطية، «لكنه عندما عمل في وزارة شؤون الهند، لم يدافع قط عن شيء سوى استمرارية التبعية والإخضاع فيما يخص الهند»[1]، كما أن ميل أوضح «في كتابيه «عن الحرّية» و«الحكومة الممثّلة» أن آراءه فيهما لا يمكن أن تطبّق على الهند (. . .) لأن الهنود كانوا حضارياً، إن لم يكن عرقياً، في مستوى دوني»[2]. نحن هنا أمام مفارقة ضدّية هي نتاج تلك النزعة الإثنية والإمبريالية التي حرمت واحداً من «أبطال الحرّية» في الغرب من رؤية التنوع على حقيقته كواقعة بشرية متجذرة وعامة، فحضارات الآخرين تنطوي على التنوع تماماً كما تنطوي «حضارة الغرب»، وكما أنه لا يجوز اختزال تنوع الغرب في هوية أحادية مفردة، فكذلك لا يجوز اختزال تنوع الآخرين في هوية أحادية مفردة كما لو كانوا نسخاً متطابقة في الهند كما في الجزائر كما في أي مكان آخر من بلاد «البرابرة». إنها، بالفعل، ليبرالية مصابة بالعمى عن التنوع. وهذه خلاصة تعزّز تلك الاستنتاجات التي خلص إليها جون جراي فيما يتعلق بعداء هذه «الليبرالية الأصولية» للتنوع، وتأكيدها على التماثل والتجانس الثقافيين.

عاش ج. س. ميل (1806-1873) في العهد الذهبي للاستعمار

---

(1) إدوارد سعيد، **السلطة والسياسة والثقافة (حوارات مع إدوارد سعيد)**، ترجمة نائلة قلقيلي حجازي (بيروت: دار الآداب، 2008)، ص 199.

(2) المصدر نفسه، ص 199.

الأوروبي الذي امتدت سيادته على مساحة واسعة من الكرة الأرضية. وبحسب تقصّي إدوارد سعيد، فإن السيادة الأوروبية على الأراضي بين عامي 1815 و1915 قد ازدادت «من 40 إلى 85 بالمئة من المساحة الكلية للعالم»[1]. وفي ظل هذه الظروف كان من الطبيعي أن تكون حركة الارتحال الكبرى في اتجاه واحد، من الشمال إلى الجنوب ومن الغرب إلى الشرق فقط، حيث كانت جيوش الدول الأوروبية الاستعمارية ومبعوثوها الرسميون وعلماؤها وفنانوها ومغامروها يشدّون الرحال باتجاه الأراضي المستعمَرة القريبة والنائية فيما وراء البحار. ربما لم يدر في خلد ج. س. ميل أن النصف الثاني من القرن العشرين سيشهد حركة ارتحال كبرى إلا أنها في اتجاه معاكس، حيث دُحر الاستعمار وتفككت تلك الإمبراطوريات الكبرى التي لم تكن الشمس لتغرب عنها إبان عصرها الذهبي. وبدأت، في المقابل، حركة هجرة ضخمة من الجنوب إلى الشمال، ومن الشرق إلى الغرب. وإذا كانت أوروبا إبان القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، ضيفاً ثقيل الظل على حوالي 85% من المساحة الكلية للعالم، فإن الحال تغيّرت في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث أصبحت أوروبا مضطرة، هذه المرة، لمجازاة الإحسان القديم بإحسانها الجديد من أجل تحمّل ضيوفها الجدد وربما ثقيلي الظل كما كانت هي قبل ذلك بالنسبة لهؤلاء الضيوف الآتين من المستعمرات القديمة.

هذا قلب جذري لعلاقات الضيافة، وهو قلب أجبر أوروبا على البحث عن صيغ سياسية واجتماعية تحفظ التعايش السلمي بين ثقافتها الغربية وثقافات ضيوفها الجدد. وفي سياق هذه الهجرات الكبرى وهذا القلب الجذري لعلاقات الضيافة، ظهرت الحاجة إلى سياسات التعددية الثقافية.

والتعددية الثقافية Multiculturalism سياسة بدأت في الصعود في

---

(1) المصدر نفسه، ص 47.

سبعينات القرن العشرين في كندا وأستراليا، ولاحقاً في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا وأماكن أخرى من العالم. إلا أن ثمة مترادفاً لهذا المصطلح ظهر في العقد الثاني من القرن العشرين في الولايات المتحدة الأمريكية، والشخص الذي اخترع هذا المصطلح المترادف كان أحد المهاجرين اليهود من ألمانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح التعددية كان كثير التداول في كتابات المفكرين الأمريكيين من أمثال وليم جيمس وجون ديوي وراندولف بورن وآخرين، إلا أن كثيرين يُرجعون الفضل في اختراع مصطلح التعددية الثقافية إلى المفكر اليهودي الأمريكي من أصل ألماني هوراس كولين (1882-1974)، حيث استخدم كولين مصطلح التعددية الثقافية cultural pluralism كصيغة سياسية بديلة ومضادة لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية المعروفة بـ«بوتقة الصهر» Melting-Pot. ويجادل كولين بأن التنوع الثقافي هو دعامة لتأسيس أمريكا قوية.

تتشابه حياة هوراس كولين مع حياة أشعيا برلين في كثير من التفاصيل، فالاثنان يهوديان هاجرا منذ صغرهما إلى بلاد أنكلوساكسونية. فأشعيا برلين يهودي أُجبرت عائلته على الهجرة من لاتفيا إلى إنجلترا إبان الثورة الروسية، فيما هاجر كولين مع عائلته اليهودية من ألمانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية في العام 1887. ولدى الاثنين ميول صهيونية واضحة، إلا أنها أقوى لدى كولين الذي كان عضواً في معظم المنظمات الصهيونية في أمريكا، ومن دعاة إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، فيما كان لدى برلين نزعة شكوكية منعته من الانضمام إلى أي تجمُّع صهيوني. وعلى الرغم من أنه كان يؤيد الأيديولوجيا الصهيونية ويطالب بوطن لليهود، إلا أنه كان يعتقد أن هذا الوطن هو حلّ لمشكلة اليهود المشردين بلا مأوى، وليس وطناً ليهود العالم ممن يقيمون في بلدان آمنة ومستقرة. كما كان يمتلك الجرأة ليعترف بأن معالجة مأساة اليهود قد تمّ على حساب الفلسطينيين، وأن قيام دولة إسرائيل

خلق مأساة الفلسطينيين الذين أصبحوا «ضحايا الضحايا» كما كان يقول إدوارد سعيد؛ ولإنصاف الطرفين كان برلين يطالب بحل الدولتين: إسرائيل وفلسطين.

إلا أن التشابه الأعمق بين الاثنين يتجلى في طريقتهما في التنظير لفكرة التعددية الثقافية، فإذا كان أشعيا برلين قد أسس التعددية على قاعدة ليبرالية، فإن كولين قد أسس الليبرالية على قاعدة التعددية. فهذا الأخير يعتقد، تماماً كما اعتقد برلين من بعده، أن الانتماء إلى واحدة من الجماعات والاشتراك في ثقافتها الخاصة «له أهمية عظيمة من أجل هوية الشخص الذاتية، وإدراكه لقيمته وكرامته، وتنمية إنسانيته الكاملة»[1]، إلا أنه، وفي الوقت ذاته، يعتقد بأن العضوية في الجماعة ليست عضوية طبيعية ثابتة؛ ولهذا يدافع عن ارتباطات جماعية يكون الانتماء إليها طوعياً وباختيار الأفراد أنفسهم. ويذهب إلى القول بأن «كل الارتباطات ينبغي أن تكون طوعية»، وأن المرء إذا كان «لا يستطيع أن يختار أسلافه، فإنه يستطيع، بالفعل، رفضهم كما يفعل كثيرون». وعلى هذا فإن «على المرء أن يكون قادراً على رفض حقيقة أنه يهودي أو بولندي؛ لأن عضوية الجماعة ينبغي أن تكون من خلال «العقد» وليس كحالة ثابتة»[2]. وتأسيس عضوية الجماعة على «العقد» والاتفاق بين أفراد الجماعة يعني أن هذه العضوية ليست ثابتة، «بل هي عضوية مرنة ومتحولة»[3] وطوعية وقابلة للحلّ والتغيير.

وإذا كانت الارتباطات طوعية، والعضوية فيها مرنة ومتحولة، فإن المرء يستطيع أن يحتفظ بعضويات متعددة في ارتباطات طوعية متنوعة؛ «لأن

(1) Milton R. Knovitz, "Horace M. Kallen," in: Carole S. Kessner, eds., *The "Other" New York Jewish Intellectuals* (New York: New York University Press, 1994), p. 148.

(2) المصدر نفسه، ص 148.

(3) المصدر نفسه، ص 151.

أعضاء هذه الارتباطات يمتلك كل واحد منهم انتماءات متعددة، فالعضو في البار، على سبيل المثال، هو في الوقت ذاته مواطن، وعضو في أسرة، وعضو في الكنيسة أو الكنيس، وعضو في حزب سياسي، ونادٍ اجتماعي، وتنظيم لخريجي الجامعة.. .إلخ»[1]. وهذا يؤسس للهويات المتعددة ليس في المجال العام وبين الجماعات فحسب، بل داخل الفرد نفسه، حيث يحتفظ كل فرد منا بتوليفته الخاصة من مجموع الهويات المتنوعة بصورة يتعذر اختزالها.

تعدّ وثيقة «إعلان الاستقلال» التي كتبها توماس جيفرسون، وصادق عليها الكونغرس الأمريكي في العام 1776، واحدة من الأدبيات الكلاسيكية في الليبرالية، ولهذا يعمد كولين إلى تأسيس تعدديته بالارتكاز على هذه الوثيقة، ويذهب إلى القول بأن التعددية هي تطبيق لتلك الحقوق التي تضمَّنها إعلان الاستقلال، فإذا «كان الناس خلقوا متساوين، ويتمتعون بالحق في الحرّية والحياة والسعي لتحقيق السعادة، فإن هذا الحق غير القابل للتصرف يتضمن حقاً آخر وهو حق الناس في أن يكونوا كما هم في الواقع، بكل ما فيهم من تنوع وتعددية، في الاعتقاد، والعرق، والجنس، والمهنة، والأفكار، والملكيات. وهذا يثبت الحق المتساوي لكل هؤلاء الناس المختلفين، كما يثبت أنهم أحرار في الصراع من أجل الوجود والنمو في حرّية وسعادة كمختلفين»[2].

ونحن هنا أمام تعددية من نوع مختلف عما كان يقصده مفكرو التنوير الغربي حين يتطرقون إلى تعددية أوروبا، ويقصدون بها تعددية بلدانها، في حين أن التعددية التي ينظّر لها كولين تعددية تكمن في الجماعات أو الارتباطات الجماعية. وإذا كانت الليبرالية الكلاسيكية - كما هو حال

---

(1) المصدر نفسه، ص 151.
(2) المصدر نفسه، ص 150.

ليبرالية ج. س. ميل - قد تأسست على التوفيق بين تعددية الأفراد وتعددية البلدان، فإن المطلب الملحّ في تعددية كولين هو حلّ التعارض بين تعددية الأفراد (كما في الليبرالية) وتعددية الجماعات (كما في التعددية الثقافية)، فهل حلّ مثل هذا التعارض ممكن؟ بالنسبة إلى كولين فإن هذا التعارض قابل للحل في صيغة توليفية يسمّيها «الليبرالية الأصيلة أو الحقيقية» genuine liberalism، التي تجمع بين ليبرالية الأفراد وليبرالية الجماعات معاً. وكما يقول كولين، فإن «الليبرالية الأصيلة مطلوبة للجماعة والأعراق والقوميات، كما هي مطلوبة للأفراد»، بل إنه يذهب إلى المجادلة بأن ليبرالية الجماعات والأعراق والقوميات هي الشرط المطلوب لليبرالية الأفراد؛ لأن هذه الهويات الجماعية هي «المستودعات الحقيقية للفردية»[1]. ها نحن مرة أخرى مع تعددية ليبرالية قريبة الشبه من تلك الليبرالية التعددية التي رأيناها لدى أشعيا برلين. وهي ليبرالية تختلف، بصورة كبيرة، عن ليبرالية ج. س. ميل الكلاسيكية. فالجماعات والثقافات والتقاليد، هنا، ليست عوائق أمام الفردية، بل هي الشرط الضروري لوجود الفردية والاستقلال الشخصي.

إلا أن هذا النوع من التنظير قد انتهى بهوراس كولين إلى نقد مشروع التنوير الغربي القائم على نزعة كونية مجردة تؤمن بوحدة الجنس البشري، وتنظر إلى الإنسان بصفته كائناً مجرداً من كل الانتماءات والهويات. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الموقف النقدي من التنوير هو قاسم مشترك بين هوراس كولين وأشعيا برلين، فهذا الأخير يعود إليه الفضل في اختراع مصطلح «ضد التنوير» The Counter-Enlightenment، ليشير إلى حركة ظهرت في القرنين 18 و19، وقامت على رفض مبادئ التنوير الفرنسي من عقلانية وتقدم وكونية جعلت البشر في مصاف الحيوانات والنباتات والمعادن مذيبة بهذه الكونية ذلك التنوع الخلاق والثري في تاريخ البشر وحياتهم. ويذهب برلين إلى

---

(1) المصدر نفسه، ص 154.

القول بأن التنوير القائم على فكرة أن «الطبيعة البشرية واحدة في كل الأزمان والأماكن، وأن التنوعات المحلية والتاريخية لم تكن بذات قيمة إذا ما قورنت بالجوهر المركزي الثابت» في هذه الطبيعة، إنما ينتهي إلى «تعريف الوجود البشري بصفته صنفاً أو نوعاً مثل الحيوانات والنباتات والمعادن»[1]. ينطوي التنوير إذن على نزعة مضادة للتنوع ومناصرة للتجانس والتماثل الثقافيين. ويعود هذا النوع من التشكيك في فكر التنوير إلى المفكر الألماني يوهان هردر الذي ناصر، في أواخر القرن الثامن عشر، تنوع الثقافات باسم «العبقرية القومية» لكل شعب، وذلك «ضد كونية الأنوار الموحّدة والتي كان يعتبرها مُفقرة»[2] للثروة الإنسانية.

وقبل حديث أشعيا برلين عن الموقف المضاد للتنوير، كان هوراس كولين قد لاحظ، من منطلق يهوديته ونزعته الصهيونية هذه المرة، أن التنوير أخفق لدى اليهود لأنه قدّم لهم الحرّية كأفراد مجرّدين، وتوقّف عن الاعتراف بهم بصفتهم الواقعية كيهود. وهو يرى أن الصهيونية صحّحت خطأ التنوير من خلال الاعتراف بحرّية اليهود الكاملة كأفراد، وفي الوقت ذاته كيهود وليس كوجود إنساني مجرّد. وعداء كولين لسياسة بوتقة الصهر الذي عبّر عنه في مقالته حول *Democracy Versus the Melting-Pot* (1915)، قاده إلى الحديث عن التنوير بوصفه «نوعاً من بوتقة الصهر، وأنه قائم على مفهوم مغلوط حول المساواة وأنها ينبغي أن تعني التطابق والتشابه في الهوية. لقد أخفق التنوير في إدراك فكرة أنه بالإمكان أن توجد المساواة القائمة على الاختلاف»[3].

---

(1) Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment," in: Wiener, ed., *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 2, p. 102.

(2) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 24.

(3) Knovitz, "Horace M. Kallen," p. 154.

والحق أن كل النقاش في التعددية الثقافية يدور حول هذه المعضلة التي يصوغها كولين في سياق نقده لكونية التنوير التجريدية، أي معضلة «المساواة القائمة على الاختلاف لا على التماثل». وتمثل هذه المساواة المطلب الجوهري في التعددية الثقافية. صحيح أن جميعنا بشر وينبغي أن نتمتع بحقوق متساوية بصفتنا بشراً، إلا أن الصحيح كذلك أن «الناس في العالم الحقيقي للتاريخ البشري ليسوا نماذج مثالية للنوع البشري، بل هم مُمَفصِلون لأساليب الحياة المحددة التي تعكس ظروفهم وتعبّر عن هويتهم المميزة وتمنحها لهم في آن واحد»[1]. ما يأخذه دعاة التعددية على كونية التنوير أنها تنظر إلى الناس على أنهم مجرد أمثلة للنوع البشري، في حين أن الناس بشر، وشيء إضافي آخر في الوقت ذاته، فهم ينتمون إلى الجنس البشري، وفي الوقت ذاته هم على أرض الواقع: نساء ورجال، مؤمنون وملحدون، مسلمون ويهود ومسيحيون وهندوس وآخرون، عرب وفرس وهنود وأكراد وآخرون، بحرينيون وسعوديون وفرنسيون ومصريون وصينيون وآخرون، يقول جوزيف دي ميستر: «ليس هناك أي شيء مثل الإنسان في هذا العالم. في سياق حياتي، لقد رأيت فرنسيين وإيطاليين وروساً... إلخ. أعرف أيضاً، والشكر هنا لمونتسكيو، أنه يمكن أن يكون المرء فارسياً. لكن الإنسان، أنا لم أره في حياتي. إذا كان موجوداً فهو غير معروف من قبلي»[2]. وهكذا فالإنسان كمقولة مجردة هو محض اختلاق ذهني، أما ما هو حقيقي فعلاً فهو أن الناس يوجدون وهم على صلة بارتباطات وانتماءات متنوعة إثنية ودينية ومناطقية ومهنية وجنسية وعمرية.

تختلف البشرية المجردة أو التجريدية عن هذا النوع من البشرية المنغرسة في أرض الواقع، والقائمة على التنوع والاختلاف في الانتماءات

(1) جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ص 393.
(2) نقلنا هذا الاقتباس عن: أميتاي إتزيوني، **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**، ترجمة ندى السيد (بيروت: دار الساقي، 2005)، ص 42.

والارتباطات. وإذا كانت البشرية المجردة تفترض المساواة القائمة على التماثل، فإن الأخرى تفترض مساواة قائمة على الاختلاف، فكما أن بشريتنا حقيقة بدهية لا تقبل المحو ولا الاختزال، فإن التنوع والاختلاف، كذلك، حقيقة بدهية لا تقبل الاختزال. إلا أن السؤال الملحّ الآن هو: كيف ينعكس هذا الجدل النظري على السياسات اليومية؟ وكيف يجري التعبير عنه بلغة القانون والحقوق والتشريع؟

تقوم الليبرالية الكلاسيكية، كما أشرنا قبل قليل، على فكرة الحقوق المتساوية لكل الكائنات البشرية، وكما يلاحظ تودوروف فإن «مطلب المساواة» هو نتاج عصر التنوير، وتحديداً هو «نابع من الكونية»[1] أي من الإقرار بكونية الإنسان، وأن جميع البشر ينتمون إلى النوع نفسه، ولهذا وجب أن يتمتع جميعهم بحقوق متساوية دونما اعتبار لاختلافاتهم القائمة على أساس الجنس أو العرق أو الطبقة أو الدين. ويتمثل مطلب المساواة النابع من الكونية فيما يعرف بالحقوق الطبيعية أولاً، وفي المساواة أمام القانون ثانياً.

أما الحق الأول فهو حق نتحصّل عليه بحكم طبيعتنا البشرية المشتركة، ولهذا يستحقه كل فرد ينتمي إلى الجنس البشري. ويتمثّل هذا الحق في مجموعة مطالب أساسية تحفظ حياة الإنسان وتجنّبه الأذى والألم، وذلك مثل الحق في الحياة والكرامة البشرية التي تعني، من بين ما تعنيه، حرمة الجسد البشري ضد البتر والتعذيب والتشويه والمُثلة. وإذا كانت هذه الحقوق موجودة في طبيعتنا بصفتنا بشراً، فإنها تكون، بالضرورة، سابقة في الوجود على الدولة والقانون، بل إن الناس يؤسسون الدولة ويضعون القانون من أجل حماية هذه الحقوق. وهي حقوق عامة نكتسبها بصفتنا بشراً؛ ولهذا ينبغي أن يستحقها كل من ينتمي إلى الجنس البشري، فهي ليست خاصة بالعقلاء دون

---

(1) تودوروف، روح الأنوار، ص 20.

المجانين، ولا بالراشدين دون القاصرين، ولا بالرجال دون النساء، ولا بالأغنياء دون الفقراء، ولا بالحكام دون المحكومين، ولا بالمؤمنين دون الملحدين، ولا بأتباع دين معيّن دون الآخرين، ولا بالغربيين دون الشرقيين، فكل هؤلاء ينبغي أن يتمتعوا بحقوق طبيعية متساوية في الحياة وفي الكرامة البشرية، فلا يجوز قتلهم ولا إيذاؤهم ولا تعذيبهم تحت أي مبرر.

إلا أن الحاصل أن هذه الحقوق الطبيعية أو ما جرى الاصطلاح على تسميتها بـ«حقوق الإنسان» هي أقرب إلى «المبادئ الأخلاقية» التي تفتقر إلى قوة إلزام إكراهية؛ والسبب أن وجودها مرتبط بوجود دولة عادلة، حيث «لا شيء يضمن أن نحظى بها في غياب دولة ذات جهاز عدلي سليم». ومع هذا، فإنه لا شيء يمنع الدولة من أن تتبنى هذه الحقوق و«أن تدمجها في دستورها. وعندئذٍ تكون هذه الحقوق فضلاً عن الاعتراف العالمي الذي تحظى به قد اكتسبت قوة القانون داخل البلاد وخير مثال على ذلك وثيقة الإعلان عن الحقوق في الولايات المتحدة الأمريكية منذ 1776 أو وثيقة الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن في فرنسا سنة 1789»[1]، وكما هو الحال في كثير من دساتير الدول الديموقراطية أو أعرافها وتقاليدها الدستورية.

وعلى الرغم من أن الحقوق الطبيعية موجودة قبل الدولة، إلا أنها تحتاج إلى الدولة العادلة لتنفيذها وحمايتها. وهذه أولى المفارقات التي تنطوي عليها الحقوق الطبيعية. ومع هذا، فإن هذه المفارقة تؤسس للنوع الثاني من حق المساواة النابع من الكونية. ويتمثل هذا النوع في المساواة أمام القانون، وهذا حق نكتسبه بصفتنا مواطنين في دولة من الدول. والمواطنة عضوية مصطنعة - بمعنى أنها ليست عضوية طبيعية - ترتكز على عضويتنا الأولى في الجنس البشري، وذلك لأنه لا توجد دولة تقبل في عضويتها مواطنين من الحيوانات أو النباتات أو المعادن! هذه حقيقة بدهية، إلا أن الحاصل أن

(1) المصدر نفسه، ص 132-133.

عضوية المواطنة لا تتطابق مع عضوية الجنس البشري بالضرورة، وهذا هو السبب في كون مواطن بلد ما يحظى بحقه الطبيعي في الحياة والكرامة البشرية لا لسبب سوى أنه مواطن في بلد يجرّم عقوبة الإعدام والتعذيب، في حين يُحرم مواطنو بلد آخر من هذه الحقوق لأن بلدانهم تمارس عقوبة الإعدام والتعذيب. كما أن عدم التطابق بين العضويتين: المواطنة والإنسانية، هو الذي يجعلني أحظى بحقوق معيّنة في بلد ما بحكم أني مواطن فيه، في حين أُحرم من هذه الحقوق في بلد آخر بحكم أني أجنبي عنه، ولن تشفع لي عندئذٍ عضويتي المؤكدة في الجنس البشري كما لم تشفع هذه العضوية لأولئك الذين تُمارَس عليهم عقوبة الإعدام والتعذيب في بلدانهم. والمفارقة أن المرء قد يُحرم من حقوقه الطبيعية كحقه في الحياة مثلاً حتى لو كانت بلده تجرم عقوبة الإعدام، ولنفترض أن مواطناً كندياً تجرّم بلاده عقوبة الإعدام، إلا أنه اضطر أو رغب في السفر عبر الحدود الملاصقة إلى الولايات المتحدة الأمريكية التي تمارس عقوبة الإعدام، وصادف أن ارتكب هذا الكندي جريمة القتل وأدين من قبل القضاء الأمريكي بذلك وصدر الحكم بإعدامه. عندئذ سيُحرم هذا الكندي من حقه الطبيعي في الحياة ولا تشفع له، في معظم الأحوال، عضويته الإنسانية ولا حتى الكندية. حصل هذا في أزمة الممرضات البلغاريات المتهمات بإصابة مئات الأطفال بالفيروس المسبب لمرض الإيدز في ليبيا، حيث حكمت المحكمة عليهن بالإعدام في حين أن بلغاريا، وطنهن الأصلي، تجرّم عقوبة الإعدام. هذه إذن مفارقة نابعة من عدم التطابق بين حقوق المواطنة والحقوق الطبيعية (حقوق الإنسان)، وهي مفارقة عامة موجودة في الدول الديموقراطية وغير الديموقراطية.

هذه مفارقة عصيّة على الحل؛ لأن حلها يكمن في تطابق قوانين الدول مع الحقوق الطبيعية ومواثيق حقوق الإنسان الدولية. وهذا مطلب ملحّ بالنسبة لمنظمات حقوق الإنسان حول العالم، إلا أنه سيكون علينا الانتظار طويلاً حتى تأخذ جميع الدول بهذا المطلب. ومع هذا فإن مطلب المساواة أمام

القانون قابل للتنفيذ من دون أن تحلّ هذه المعضلة؛ لأن المقصود بالمساواة أمام القانون هو أن يتمتع جميع المواطنين بحقوق متساوية، وبمعاملة قانونية وقضائية متساوية، وألا تمارس الدولة التمييز بين مواطنيها في الحقوق والخدمات العامة التي توفّرها. وقد تكون حقوق المواطنة غير طبيعية أو مضادة للحقوق الطبيعية، ومع هذا فإن مطلب المساواة أمام القانون يشترط أن يتساوى الجميع في تحصيل هذه الحقوق دون تمييز. فعلى سبيل المثال ليس من الحقوق الطبيعية أن تقوم الدولة بتوفير وسائل نقل مريحة للمواطنين تنقلهم من مساكنهم إلى أماكن عملهم أو دراستهم، إلا أن هذا الحق إذا جرى إقراره من قبل الدولة فإن تعميمه على الجميع يصبح واجباً، فلا يجوز أن يتمتع به أبناء مدينة معيّنة ويحرم منه أبناء مدينة أخرى. والأمر كذلك إذا سنّت الدولة عقوبة الإعدام بحق من أدين بالقتل العمد، فعلى الرغم من تعارض هذه العقوبة مع الحقوق الطبيعية (حق الحياة) فإن مطلب المساواة أمام القانون يستلزم أن يتلقى الجميع معاملة متساوية بهذا الشأن، فإذا نُفّذت عقوبة الإعدام بحق مواطن فقير أدين بالقتل العمد، فإنها ينبغي أن تنفّذ كذلك بحق المواطن الغني إذا تطابقت ملابسات الجريمة، وأدين بالإدانة ذاتها، وكذا الشأن إذا كان القاتل امرأة أو رجلاً، مسلماً أو يهودياً.

- 3 -

يميل معظم الليبراليين إلى الاعتقاد بأن مطلب المعاملة المتساوية أمام قانون موحّد، يمثّل مخرجاً مع كل المعضلات التي تفترضها التعددية الثقافية. وهذا اعتقاد مشتق أساساً من فكر التنوير الذي يفترض وجود طبيعة بشرية واحدة تتمتع بحقوق طبيعية ثابتة ومتساوية. وعلى غرار كونية التنوير التي افترضت وجود «إنسان تجريدي» ومجرد من كل الملامح والارتباطات والانتماءات، فإن هذا الحل الليبرلي يقوم على افتراض مؤداه أن المواطنة

مقولة تجريدية، وأن الناس حين يتقمصون دور المواطنة فإنهم يتحولون إلى مواطنين بلا ملامح مميزة، ومجردين من أية انتماءات خاصة. هناك صياغة معدلة ومطوّرة لهذا النوع من الليبرالية لا تنكر التنوع بل تعترف بوجود أناس متنوعين وذوي انتماءات وثقافات متنوعة، إلا أنها تميّز بين التنوع بصفته حقيقة، والتنوع بصفته معياراً ينبغي أن تلتزم به القوانين والتشريعات والسياسات. ويمثّل التنوع، بالنسبة للمفكر البريطاني بريان باري، حقيقة عالمية غير قابلة للإنكار، إلا أن هذه الحقيقة لا تترتب عليها أية التزامات قانونية وسياسية. الالتزام الوحيد المطلوب هو المساواة المدنية والسياسية التي تتطلب قوانين ينبغي أن تضمن «المعاملة المتساوية لكل أولئك الذين ينتمون إلى معتقدات دينية مختلفة وثقافات مختلفة»[1]. الاختلافات إذن حقيقة قائمة، إلا أن القانون ينبغي أن يتعامل معها بحيادية مطلقة، لأنه لا يهم القانون أن يكون المواطن أبيض أو أسود، ذكراً أو أنثى، جميلاً أو قبيحاً، مسلماً أو غير مسلم وهكذا.

والحق أن هذه معضلة سياسية ذات جذور بعيدة جداً، فأرسطو، في القرن الرابع ق. م، تطرّق إلى هذه المعضلة، وعدّها من «المسائل الصعبة» في الفلسفة السياسية. وبحسب أرسطو فإن الخير في السياسة يكمن في العدل، و«العدل هو نوع من المساواة» التي «يجب أن تسود بين المتساوين بالضرورة»[2]، وبما أن «المواطنين أشباه»، وأن «الدولة ليست إلا جمعية من أفراد متساوين»، فإنه يجب «أن تكون الاختصاصات والحقوق متماثلة بالضرورة»[3]. إلا أن الصعوبة تكمن في تحديد هذه الحقوق التي ينبغي أن

(1) Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), p. 24.

(2) أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)، ص 212.

(3) المصدر نفسه، ص 229.

تكون متماثلة بين المواطنين المتساوين بالضرورة. ثم إذا كان الناس مختلفين في أمور كثيرة، ففي أي شيء هم متساوون على وجه التحديد؟ بالطبع هم متساوون في المواطنة، وهذه المساواة هي التي تشترط حقوقاً سياسية ومدنية متماثلة لكل هؤلاء، فإذا كان المواطنون مختلفين من حيث القامة والوزن والعمر واللون والجمال وخفة الحركة... إلخ، فإن كل هذه الاختلافات لا قيمة لها فيما يتعلق بالحقوق السياسية والمدنية، وبحسب تمثيل أرسطو فإن البعض إذا كان «أخفّ في الجري، والآخرون أثقل، فذاك ليس سبباً في السياسة لأن يكون للأولين أكثر من الآخرين. فإنما هو في الألعاب الرياضية أن تقدّر هذه الفروق حق قدرها»[1]. والمعنى من ذلك أن الجري نشاط يتفاوت الناس فيه تبعاً لخفتهم وثقلهم، وهذا التفاوت ينبغي أخذه بعين الاعتبار إذا كنا بصدد اختيار أحد اللاعبين ليمثّلنا في مسابقة الجري، إلا أن هذا النوع من الفروق بين البشر لا قيمة له فيما يتعلق بالحقوق السياسية. وكذلك «لا يهم أن يكون الذي ارتكب الزنى هو رجلاً نابه الذكر أو رجلاً خاملاً، فإن القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتمّ ما يكون من المساواة»[2]. والأمر كذلك إذا كان المواطنون متفاوتين من حيث القامة، فهذا تفاوت قائم بينهم، إلا أنه يعني الخياط الذي كُلّف بخياطة ملابسهم، فليس من العدل أن يخيط الثوب القصير للرجل الطويل، كما ليس من العدل أن يخيط ثياباً بمقاسات موحدة لجميع زبائنه وفيهم قصير القامة وطويلها.

وعلى الرغم من هذا، فإن الدولة، في معظم الحالات، تقوم بمهمة شبيهة بمهمة هذا الخياط البروكستي، فهي، كما الخياط الرديء والكسول، مكلّفة بتفصيل مجموعة من الحقوق المتماثلة لتتناسب مع مجموعة من

---

(1) المصدر نفسه، ص 213.

(2) أرسطوطاليس، علم الأخلاق، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008)، ج 2، ص 73.

المواطنين المختلفين. لنفترض أن دولة أقرّت حق التصويت، وهو من أهم الحقوق السياسية، فهل يكون من الواجب أن تفصّل هذا الحق وفق مقاسات موحّدة أم وفق مقاسات متنوعة تبعاً لاختلاف المواطنين وتنوعهم؟ وهل سيكون حق التصويت متاحاً لكل المواطنين رجالاً ونساءً دون تمييز؟ وفقاً لمبدأ المساواة في الحقوق فإن الرجال والنساء يجب أن يكونوا متساوين في حق التصويت، إلا أن الواقع يحتفظ بأمثلة تخلّ بهذا المبدأ، فالمرأة في كثير من دول العالم كانت محرومة من هذا الحق، وإلى عهد قريب كانت المرأة الكويتية، على سبيل المثال، محرومة من حق التصويت والترشيح حتى مايو 2005.

ويعدّ حرمان المرأة من حق التصويت مثالاً صارخاً على الظلم والتميز الذي يقع على المرأة، وهو تمييز يخلّ بمبدأ المساواة في الحقوق. ولهذا كان هذا النوع من التمييز مستنكراً على نطاق واسع، إلا أن أحداً لم يستنكر حرمان فئات أخرى من المواطنين من هذا الحق، فهل استنكر أحد، من الليبراليين وغيرهم، حرمان الأطفال، بمن فيهم الطفل الرضيع، من حق التصويت والترشيح؟ كان ينبغي، وفقاً لمبدأ الحقوق المتساوية، أن يتساوى جميع المواطنين في هذا الحق بمن فيهم الطفل الرضيع؛ لأنه مواطن مثله كمثل المرأة والرجل الراشدين، فكان مقتضى العدل - بما هو مساواة في الحقوق - أن يتمتع هذا الطفل بحق التصويت والترشيح. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، إلا أن كل دول العالم لا تتحرج من حرمان الأطفال من حقهم في التصويت، فهل هذا ظلم وتمييز بحق الأطفال؟ وهل يخلّ هذا التمييز بمبدأ المساواة في الحقوق؟

هناك من يبرر هذا الحرمان وفق معادلة الحقوق والمسؤولية، فالحقوق منوطة بالإحساس بالمسؤولية وبقدرة صاحب الحق على تحمّل مسؤولية اختياره، فمن يحق له التصويت عليه أن يتحمل مسؤولية تصويته، ومن يحق له الترشيح عليه أن يتحمّل مسؤولية ترشيحه. وهذا الإحساس منعدم لدى

الطفل الرضيع، ولهذا يسقط عنه هذا الحق. ومن جهة أخرى هناك من يتعامل مع الحق على أنه مكافأة يستحقها من يلتزم بواجباته القانونية تجاه الدولة كدفع الضرائب والخدمة العسكرية. ومع رجاحة هذا التبرير إلا أن الإشكال لا ينتهي عند هذا الحد، والسبب أن الطفل الرضيع ليس وحده من ينعدم لديه حس المسؤولية ويعجز عن تحمّل واجباته القانونية؟ هناك فئات أخرى من المواطنين تفتقد حسّ المسؤولية وتعجز عن تحمّل واجباتها تجاه الدولة، ومع ذلك لا يحرمها القانون من مباشرة حقوقها السياسية، أليس «المجنون» والكهل الخرِف يفتقدان هذا الحس بالمسؤولية تماماً كما الطفل الرضيع؟ فلماذا، إذن، لا تشترط قوانين الدول فيمن يباشر حقوقه السياسية أن يكون في كامل قواه العقلية تماماً كما تشترط عمراً محدداً لمن يحق له التصويت والترشيح؟ والحق أن الدولة لو أقرّت مثل هذا الشرط في القانون فإن العيادات النفسية والعقلية ستكون الجهة الوحيدة المستفيدة من ذلك؛ والسبب أن هذه العيادات ستُكلف بمنح كل مصوّت ومترشح شهادة تبيّن فيها حالته العقلية! وأتصور أن هذا المطلب لا يخلو من وجاهة، لأن مستقبل التشريع سيكون في خطر في حال فاز مجموعة من «المجانين» والمصابين بالخرف بمقاعد في البرلمان، وإذا ما ابتسم الحظ لهؤلاء ومثّلوا أغلبية في البرلمان، فإن علينا أن نتوقع اضطراباً هائلاً في عمليتي التشريع والرقابة؛ لا لأن هؤلاء سوف يتآمرون على سنّ تشريعات تمارس التمييز ضد العقلاء، ولا لأنهم سيتواطأون على إنشاء لجان تحقيق ضد كل جهة تمارس التمييز ضد «المجانين» والمصابين بالخرف، بل لأن هذه الأغلبية لن تتمكّن من الاتفاق - فضلاً عن التواطؤ أو التآمر اللذين يتطلبان مهارات عقلية متقدمة يفتقدها هؤلاء - فيما بينهم على افتتاح جلسة التشريع فضلاً عن سنّ التشريعات وإقرار لجان التحقيق! لا شك أن هذا كله احتمال افتراضي، إلا أن هذا الاحتمال لو تحقق فإن خطورة هذه الفئة على التشريع والرقابة لا تقل عن خطورة أولئك الأطفال فيما لو تمكنوا من الفوز بأغلبية هذه المقاعد!

لقائل أن يستبعد هذا الاحتمال لأن العقلاء الراشدين لن ينتخبوا هؤلاء «المجانين» والكهول المصابين بالخرف، ولهذا لن يتمكن هؤلاء من الوصول إلى مقاعد البرلمان، إلا أن هذا القول ينسحب على الأطفال كذلك، فكان الأولى بنا أن نثق بالعقلاء الراشدين، وبأنهم لن يسمحوا بوصول الأطفال إلى البرلمان لأنهم لن يجازفوا بانتخابهم. ثم ليس هناك ما يثبت أن الأطفال سيشكلون كتلة انتخابية متماسكة ومتعصبة من أجل انتخاب نظرائهم الأطفال، فإذا كانت المرأة لا تنتخب نظيرتها المرأة، فكيف نفترض أن الأطفال سينتخبون أطفالاً مثلهم؟ لقائل آخر أن يقول بأن الطفل عاجز بطبعه عن التصويت والترشيح، ولهذا فإن حرمانه من هذا الحق لا يعدّ تمييزاً ضده، إلا أن الشأن هو نفسه مع العجزة المصابين بالخرف، فهؤلاء ربما كانوا عاجزين ويتعذر عليهم الحركة المطلوبة لممارسة هذه الحقوق. ثم إذا صحّ هذا القول على الأطفال الرضع، فإنه لا يصح على الأطفال المميّزين والقادرين بطبعهم على الحركة، فإذا كان القانون يشترط أن يكون عمر المصوّت 20 عاماً، وعمر المترشح 35 عاماً، فما الغاية المرجوة من حرمان أبناء الـ19 عاماً من ممارسة حق التصويت، وأبناء الـ34 من ممارسة حق الترشيح؟ كل الحجج، إذن، التي يمكن الإتيان بها لتبرير حرمان الأطفال من ممارسة حقوقهم السياسية يمكن دفعها بمثال «المجنون» والكهل المصاب بالخرف، ومع ذلك فإن الثابت أن قوانين التصويت والانتخاب تشترط عمراً محدداً، ولا تشترط سلامة الحالة العقلية للمواطن! أليس هذا تمييزاً وظلماً، وإذا كان الأطفال الرضع عاجزين بطبعهم عن المطالبة بهذا الحق، فإن الأطفال المميزين قادرون على هذه المطالبة، إلا أن هذه القدرة على المطالبة لا تشفع لهم من أجل نيل حقوقهم المتساوية كمواطنين كاملي المواطنة.

ينتقد ريشارد فارسون، وهو عالم نفس أمريكي ومن روّاد «حركة تحرر الأطفال» Children's Liberation Movement، التمييز «العظيم» الذي

يمارَس ضد الأطفال، والذي «يرتكز على جذور عميقة جداً»[1]. وهو يذهب إلى القول إن هذا التمييز لا يقلّ فداحة وضخامة عن أشكال التمييز التي مورست ضد السود والنساء في التاريخ. ويلاحظ فارسون أن «80 مليون مواطن في الولايات المتحدة الأمريكية لا يملكون حقوقهم الأساسية في المواطنة الديموقراطية، وحق المشاركة في العملية السياسية لا لسبب سوى أنهم أطفال»[2]. ويجادل فارسون بأن للأطفال الحق في تقرير كل ما يخصهم ويعنيهم من شؤون حياتهم تماماً مثل البالغين، لأن «ما هو جيد للبالغين، كما يقول فارسون، جيد للأطفال». والأهم من هذا، فقد ثبت أن السياسيين لا يأخذون حاجات المواطنين بعين الاعتبار إلا إذا كانوا جزءاً من كتلة انتخابية. وحرمان الأطفال من حق التصويت يعني أن حاجاتهم لن تحظى بالانتباه الضروري من السياسيين لا لشيء سوى أنهم ليسوا جزءاً من أي كتلة انتخابية؛ ولهذا يدافع فارسون وآخرون عن حق الأطفال في التصويت لأنهم مواطنون وأعضاء في المجتمع أولاً، ولأنهم سيُحرمون من حقوقهم ومن الانتباه الضروري الذي لا يتحصل عليه إلا من يمتلك حق التصويت ثانياً. يعترف فارسون بأن طفلاً عمره عام واحد لن يفكر في الذهاب للتصويت، إلا أنه يجادل بأن هذه الحقيقة لا تبرر حرمان الأطفال من حق التصويت، كما أن اعترافنا بأن الكهل الخرف لن يبادر بالذهاب للتصويت لا يبرر حرمان هذه الفئة من حق التصويت؛ لأن التصويت حق سياسي يتساوى فيه جميع المواطنين، ومنح هذا الحق، كما يقول فارسون، «لا يرتكز على جانب نفسي-تطوري أو على العمر. فأنا أعرف الكثير من الأطفال في عمر 10 سنوات ممن يستطيعون التصويت بذكاء أكبر من كثير من البالغين»[3]؛ ولهذا

---

(1) Philip E. Veerman, *The Rights of the Child and the Changing Image of Childhood* (Boston, MA: Martinus Nijhoff Publisher, 1992), p. 137.

(2) المصدر نفسه، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 136-137.

السبب فإن «علينا أن ننسى العمر» إذا تعلّق الأمر بالحقوق الأساسية.

ووفق هذه الطريقة في الحجاج، تسقط كل المبررات التي تساق لتبرير حرمان الأطفال من حق التصويت والترشيح. ومع هذا فإن الثابت أن معظم دول العالم تحدد عمر التصويت بين 18 و21، وكثيرون يعتبرون هذا التحديد قراراً حكيماً، دونما اكتراث بحرمان الأطفال دون 18 من حق التصويت. وهذه مفارقة حقيقية، فأطفال العالم محرومون من مباشرة حقوقهم السياسية الأساسية دون أن يستنكر أحد هذا النوع من الحرمان، وذلك على خلاف ما يحدث حين تُحرم النساء أو السود أو أتباع دين معيّن من هذا الحق. وإذا كانت المطالبة بحقوق المرأة والأقليات قد استمدت قوّتها من مبدأ المساواة في الحقوق بين المواطنين، فإن علينا أن نعي أن المواطنة، إذا كانت مقولة عامة، فإنها تنطبق على الأطفال والبالغين تماماً كما انطبقت على الرجال والنساء. فبأي حق نمنح بعض المواطنين حقوقاً لا لسبب إلا لكون أعمارهم تفوق الـ18 عاماً؟ إذا كان جنس المواطن ولونه وطول قامته فروقاً عديمة القيمة فيما يتعلق بالحقوق السياسية فلماذا لا يكون عمر المواطن كذلك؟

أرسطو الذي أسَّس العدل على المساواة بين المتساوين، عاد وأخلّ بهذه الصيغة حين ناقش تمايز الأشخاص في مدى إسهامهم في تكوين الدولة، وانتهى إلى أن الفروق ذات الاعتبار فيما يتعلق بالاختصاصات والحقوق السياسية ينبغي أن تتناسب مع حجم إسهام هؤلاء في «تكوين الدولة»[1]. وعلى هذا، سيكون نصيب الأغنياء والأشراف والرجال الأحرار وقواد الجيوش من الحقوق والامتيازات أكبر من نصيب الآخرين لأن إسهامهم في «تكوين الدولة» أكبر من الآخرين، ولذا وجب أن تكون مواطنتهم أعظم؛ لأن «الشريف هو أشد مواطنة حقيقية من السَّفَلة»[2]. إلا أن الدولة الحديثة

(1) أرسطوطاليس، السياسة، ص 213.

(2) المصدر نفسه، ص 214.

تقوم على مبدأ يقع على الضد من ذلك، حيث كل المواطنين شرفاء ومهمون في «تكوين الدولة»، ولهذا وجب أن يتمتع الجميع بحقوق مواطنة متساوية. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، إلا أن الثابت أن المواطنة كمطلب أولي ووحيد لا تكفي لتأسيس مبدأ المساواة في الحقوق، لأن الواقع يثبت أن ثمة حقوقاً متمايزة لمواطنين مختلفين على أساس الجنس أو العمر أو القدرة (الأصحاء في قبال المرضى وذوي الاحتياجات الخاصة). رأينا ذلك في حرمان الأطفال من حقهم في التصويت والترشيح، وفي تخفيف العقوبات على الأطفال والمرضى، حيث ينص «قانون العقوبات» البحريني، على سبيل المثال، أن «لا مسئولية على من لم يجاوز الخامسة عشرة من عمره حين ارتكاب الفعل المكون للجريمة، وتتبع في شأنه الأحكام المنصوص عليها في قانون الأحداث» (مادة – 32)، كما تنص (مادة – 33) من هذا القانون على أنه «إذا كان الشخص وقت ارتكاب الجريمة ناقص الإدراك أو الاختيار بسبب حالة مرضية حُكِم عليه بعقوبة مخففة طبقاً لأحكام المادتين 71، 73 أو بإيداعه مأوى علاجياً»، وتحدد (مادة – 87) حالة المرض في المرض العقلي والنفسي بحيث «إذا وقع الفعل المكون للجريمة من شخص تحت تأثير حالة جنون أو اختلال عقلي أو ضعف عقلي أو نفسي جسيم أفقده القدرة على التحكم في تصرفاته بصفة مطلقة حكم القاضي بإيداعه مأوى علاجياً».

ولنأخذ الآن حالة مختلفة تتمايز فيها المنافع تبعاً لاختلاف الجنس، لنأخذ «قانون العمل في القطاع الأهلي» في البحرين، فالعمل حق للمرأة والرجل، إلا أن للمرأة استثناءات بحيث «لا يجوز تشغيل النساء ليلاً فيما بين الساعة الثامنة مساء والسابعة صباحاً، ويستثنى من ذلك دور العلاج والمنشآت الأخرى التي يصدر بشأن العمل بها قرار من وزير العمل والشئون الاجتماعية» (مادة – 59)، كما «يحظر تشغيل النساء في الصناعات أو المهن الخطرة والمضرة بصحتهن وصحة الجنين التي يصدر بها قرار من وزير الصحة بالاتفاق مع وزير العمل والشئون الاجتماعية» (مادة – 60). وهناك تمايز بين

الرجل والمرأة فيما يتعلق بحق التقاعد عن العمل، فهذا حق للعامل سواء كان رجلاً أو امرأة، وكان ينبغي أن يتمتع الاثنان بهذا الحق على قدم المساواة دون تمييز بينهم على أساس الجنس، إلا أن الحاصل أن معظم الأنظمة الاجتماعية تحيل المرأة على التقاعد وترك العمل في سن أبكر من الرجل، فنظام التقاعد في دولة مثل البحرين يحيل المرأة على التقاعد حين تبلغ سن الخامسة والخمسين، في حين يحال الرجل على التقاعد إذا بلغ سنّ الستين، أليس هذا تمايز قائم على أساس الجنس؟ وعلى صعيد آخر، لنفترض أن دولة أقرّت نظام التجنيد الإجباري على مواطنيها، ألن تكون هذه الدولة مضطرة لاستثناء العاجزين من المرضى وذوي الاحتياجات الخاصة من هذه الخدمة الإلزامية، حتى لو كان هذا الاستثناء يعدّ إخلالاً بمبدأ المساواة في الحقوق والواجبات؟ بل إن تطبيق هذا المبدأ في هذه الحالة سيكون ظالماً بحق المرضى وذوي الاحتياجات الخاصة. فكيف يمكن حلّ هذه المسألة؟

يكمن الحل، من منظور التعددية الثقافية، في الاعتراف بالمعاملة المتمايزة العادلة، وفي وجود ترتيبات سياسية وقانونية خاصة لأبناء كل دين أو لكل جماعة ثقافية. وتقوم حجة التعددية الثقافية في هذه المطالبة على مبدأ أن العدالة لا تتطابق مع المساواة بالضرورة؛ إذ إن المعاملة المتساوية قد تكون عادلة بحق بعض المواطنين وظالمة بحق آخرين. ولنفترض أن دولة أقرّت قانوناً مثل «قانون الحشمة»، ونص القانون في أحد بنوده على فرض الحجاب على جميع النساء البالغات في الأماكن العامة، أليس تطبيق مبدأ المعاملة المتساوية أمام قانون كهذا سيكون ظالماً بحق غير المسلمات والعلمانيات من المسلمات؟ ألن تنتهي المعاملة المتساوية عندئذٍ لتصبح «معاملة ظالمة» أي غير عادلة؟

هناك من ينتقد هذا التوجّه، بحجة أنه يؤسس لمواطنة منقسمة ولحقوق متمايزة. ومن بين هؤلاء بريان باري، المفكر البريطاني، الذي يرى أن الحل يكمن في المعاملة المتساوية أمام قانون عام موحد. ولا يشك باري نفسه في

أن أي قانون عام سيكون ذا أهمية مختلفة بالنسبة لأناس مختلفين، إلا أنه لا يرى أي ظلم في هذا الاختلاف؛ والسبب أن «جوهر القانون يكمن في حماية بعض المصالح على حساب مصالح أخرى حين تتعارض. ولهذا فإن مصلحة النساء اللائي لا يرغبن في أن يكن مغتصبات تعطى الأولوية على حساب مصالح المغتصبين المحتملين في صياغة قانون يمنع الاغتصاب. وبالمثل، فإن مصلحة الأطفال في ألا يتعرضوا لاعتداء جنسي تكون لها الأولوية على حساب مصلحة أولئك الذين يرغبون في ممارسة الجنس مع الأطفال»[1]. المسألة إذن ليست مسألة معاملة متساوية عادلة أمام قانون موحد بقدر ما هي مسألة ترجيح مصالح معيّنة حين تتعارض مع مصالح أخرى.

إلا أني أتصور أن المسألة لا يمكن اختزالها في كونها مجرد ترجيح مجموعة من المصالح تبدو وكأنها مصالح متعادلة من حيث المستوى والأهمية. وإذا أردنا النقاش حول هذه المسألة بلغة المصالح والأولويات فإن علينا أن نتنبه إلى أن ثمة مصالح غير متعادلة، وأن التغليب ينبغي أن يكون لمصلحة عليا على حساب مصلحة من مستوى أدنى. وبتعبير جون لوك فـ«إن الخير العام هو معيار التشريع»[2]، وبتعبير جان جاك روسو فإن «الخير الأقصى للجميع [هو] الذي ينبغي أن يكون غاية كل نظام تشريعي»[3]. وإذا كان الخير العام والأقصى يمثل مصلحة عامة فإنه يضع، في الوقت ذاته، معايير للتشريع يعتمد عليها حين تتعارض المصالح الخاصة داخل المجتمع. ومن هنا يجب تغليب الخير العام على الخير الخاص وعلى الضرر عموماً وعلى مصالح أخرى من مستوى أدنى. وبهذا المعنى فإن المسألة ليست

(1) Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 34.

(2) جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة منى أبو سنة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005)، ص 44.

(3) جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحق السياسي**، ترجمة عمار الجلاصي وعلي الأجنف (تونس: دار المعرفة، [د. ت.])، ص 61.

ترجيح بين مصالح فئات مختلفة من المواطنين، بل هو ترجيح من أجل مصالح عامة للجميع. ومن هذا المنطلق فإن العبرة في سنّ قانون يمنع الاغتصاب لا تكمن في تغليب مصلحة النساء اللائي لا يرغبن في الاغتصاب على حساب مصلحة المغتصبين المحتملين، بل تكمن في تغليب الخير العام المتمثل في حق الأفراد في أن يأمنوا على أنفسهم ضد أي اعتداء جسدي أو نفسي، والأمر لا يختلف مع قانون منع الاعتداء الجنسي على الأطفال. وهاتان الحالتان لا تختلفان عن قانون منع القتل والسرقة، فالعبرة هنا لا تكمن في ترجيح مصلحة الناس الذين لا يحبّون الموت قتلاً ولا يرغبون في أن يتعرضوا للسرقة على حساب مصلحة أولئك القتلة المأجورين واللصوص المحترفين، بل ثمة مصلحة عامة في تجريم القتل والسرقة. فإذا افتراضنا أن ثمة رجلاً قرر الانتحار وبلغ به الهوس بمشاهدة المسلسلات التاريخية العربية حدّ الرغبة في الموت بحد السيف، واستأجر أحد السيّافين من أجل أن يضرب عنقه ويحقق رغبته، فأي مصلحة عندئذ ستكون لها الأولوية في قانون منع القتل؟ هل سيجري ترجيح مصلحة المقتول الذي كان راغباً في القتل أم مصلحة السيّاف المأجور؟ بالطبع لا هذا و ذاك، لأن المسألة ليست مجموعة مصالح متعارضة لمواطنين مختلفين، وأن علينا أن نغلّب إحداها على حساب الأخرى، بل ثمة مصلحة عليا هي تحقيق الخير العام والصالح العام للجميع. ولهذا لا يجوز التذرع بتغليب مصلحة مجموعة من المواطنين على حساب الآخرين فيما يتعلق بقانون عام مثل «قانون الحشمة» أو ضديده المقابل: قانون منع الرموز الدينية في المدارس العامة في فرنسا، وحظر ارتداء الحجاب في الجامعات في تركيا؛ والسبب أن القانون لا ينبغي أن يقوم على الترجيح بين مصالح المواطنين أنفسهم، بل على ترجيح ثابت للمصلحة الأهم من بين المصالح العامة غير المتوافقة، أو على التسوية بينها. وبانعدام المصلحة العامة في مثل هذه القوانين والتشريعات تسقط مبررات وجودها؛ إذ لا مصلحة عامة في تغليب مصلحة العلمانيين الذين يمقتون الحجاب بصورة

مَرَضية، ولا في تغليب مصلحة الإسلاميين ممن ينظرون إلى نزع الحجاب على أنه ضرب من الفجور والفسوق غير المحتمل على قلب «المتديّن». ومن الثابت أن مصالح هذين الطرفين الراديكاليين ستكون متعارضة حين يجدون أنفسهم في مجتمع واحد، ولكن من قال إن على الدولة أن تقوم بترجيح مصلحة طرف على حساب الآخر؟ بالطبع هذه ستكون هي رغبة كلا الطرفين، إلا أن الدولة ليست ملزمة إلا بالمصلحة العامة أو الخير العام، وحين تتعارض المصالح العامة فإنها ستجد نفسها مضطرة إلى التسوية بينها أو ترجيح إحداها على الأخرى، كما يحدث حين تجد الدولة نفسها معرّضة لهجمات إرهابية وشيكة، وأن الإرهابيين سيتلقون إشارة بدء التنفيذ عبر اتصال هاتفي. في هذه الحالة ستجد الدولة نفسها مضطرة إلى الترجيح بين مصلحة الأمن والسلامة العامة، وبين مصلحة حرّية التعبير والحق في خصوصية المكالمات الهاتفية على سبيل المثال. وهنا علينا أن نتذكر تنظير أشعيا برلين حول تلك القيم والغايات الإنسانية المطلقة غير المتوافقة بالضرورة؛ لأن هذا النوع من التنظير يهدد بتقويض مفهوم الكلية الليبرالية والمساواة المجردة القائمة على التماثل.

الفصل الثالث

معضلة الاعتراف في التعددية الثقافية

- 1 -

يقود الحديث عن مصالح عامة غير متوافقة يجري الترجيح أو التسوية بينها في الحياة الاجتماعية والتشريع القانوني ورسم السياسات العامة، يقود إلى التعجيل بانهيار مفهوم «الكلية الليبرالية» و«المساواة المجرّدة»؛ لأن الحرّية من حيث هي قيمة ومصلحة عامة قد تتعارض مع المساواة بوصفها قيمة ومصلحة عامة كذلك، كما أنها قد تتعارض مع قيمة الأمن والسلامة العامة للدولة أو للمجتمع. وهذا ما حمل جون جراي على الاستنتاج أن الفرضية الليبرالية التي تقول «بأنه يحق للبشر كافة الحصول على نفس النوع من الحقوق والاستحقاقات فرضية خاطئة»[1]؛ لأن هناك الكثير من «أشكال الازدهار البشري التي تعتمد على التفاوتات»، أو على التمايزات تماماً كتلك التمايزات التي ينطوي عليها قانون الانتخاب الذي يحرم الأطفال من التصويت، أو قوانين العمل التي تحظر تشغيل الأطفال حتى سنّ معيّنة، أو أنظمة التقاعد التي تنطوي على معاملة تمايزية بين الرجال والنساء وهكذا.

تتطلب المساواة المجردة الحياد التام من قبل الدولة تجاه المفاهيم المتعددة للخير وأساليب الحياة المختلفة. ويصف جون جراي هذا النوع من

(1) جون جراي، ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 467.

المساواة بأنها «حيادية المساواة الراديكالية» التي يتبناها «الليبراليون الجدد». وبحسب هذه «المساواة الراديكالية» فإنه «من الخطأ أن تمارس الحكومة التمييز لصالح أو ضد أية صيغة من صيغ الحياة المفعمة بفكرة واضحة عن الخير»؛ وذلك لأن «سياسة كهذه تخرق نموذج المساواة الذي يتطلب احتراماً متساوياً من قبل الحكومة لكل الأفكار المتشعبة عن الخير وطريقة الحياة التي تجسدها»[1]. وهذا يعني أن على الدولة أن تتعامل مع كل أساليب الحياة بحيادية كاملة، الأمر الذي يعني أن «طريقة حياة المدخّن، والمدمن على الكحول، والمتفاني في شهواته حتى على حساب صحته، لا ينبغي أن تسلب الامتياز أو تُمنى بعدم التفضيل أو يمارس التمييز ضدها من قبل سياسات الحكومة»[2].

وبحسب هذا النوع من الحيادية التامة من قبل الدولة، ستكون كل القوانين التي تحظر التدخين في الأماكن العامة قوانين خاطئة لأنها تخرق «حيادية الدولة» تجاه أساليب الحياة التي يختارها الأفراد. وهذا يعني، كذلك، عدم الحاجة إلى تجريم القتل لا لشيء سوى أن هناك مجرمين يسترزقون من وراء القتل المأجور أو هم يتلذذون بقتل الأبرياء! وبمنطق الحياد التام كذلك فإن على الدولة أن تحترم رغبة هؤلاء القتلة وتقدر حاجتهم إلى المال، وذلك على قدم المساواة مع رغبة الأبرياء في الحياة وعدم الموت قتلاً. يضع جون جراي هذا المفهوم الليبرالي عن «حيادية المساواة الراديكالية» في قبال المفهوم الكلاسيكي عن «التسامح»، وهو مفهوم يزعج الليبرالية الجديدة؛ والسبب أنه لا يقوم على الحياد التام، بل يقوم على حقيقة أن المجتمع يضم العديد من الرؤى الأخلاقية وأساليب الحياة المتنوعة وغير المتوافقة، إلا أن هذا لا يعني أن كل هذه الرؤى والأساليب جيدة وخيرة

(1) John Gray, "The Failings of Neutrality," *The Responsive Community Journal*, vol. 3, no. 2 (Spring 1993), p. 23.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

بقدر متساوٍ، بل ثمة فكرة واضحة ومعينة حول الخير، وهذه الفكرة هي التي تسمح بالترجيح بين هذه الرؤى والأساليب الجيدة والرديئة.

ليس معنى هذا أن المساواة الكلية أصبحت من المفاهيم البالية، وأننا لم نعد بحاجة إليها بعد اليوم، وحتى جون جراي لا يذهب إلى هذا الرأي المتطرف، ولكنه يرسم حدوداً لقوة هذا المفهوم الليبرالي، حيث تقف هذه القوة عند الحد الأدنى من الحقوق الأساسية التي تتعرض عادة للانتهاك في الأنظمة الشمولية والتسلطية، وبتعبير جراي نفسه فإن هذا المفهوم سوف تكون له «قوة فقط فيما يخص الحد الأدنى من مضمون الأخلاق الذي يحدد القيم الليبرالية بشكل كبير وتقاومه الكثير من المجتمعات والأنظمة الحاكمة غير الليبرالية التي لا تعترف بالصفات الأساسية للحرّية وغير ذلك»[1].

وتقوم التعددية الثقافية على انهيار هذا النوع من الكلية والمساواة الراديكالية المجردة، فإذا كانت الدول والمجتمعات لا تتحرج من الممارسات القانونية والسياسية المتمايزة على أساس العمر والجنس، فلماذا لا تكون هناك ممارسات متمايزة على أساس الثقافة والمعتقد الديني؟ وإذا كان الناس مختلفين من حيث العمر والجنس، فإنهم مختلفون كذلك من حيث الثقافة والدين، والحكمة التي أجازت الممارسات التمايزية الأولى ينبغي تعميم خيرها من أجل إجازة الممارسات التمايزية على أساس الثقافة والدين. وهذا هو المطلب الأساسي في التعددية الثقافية.

بيخو باريخ، على سبيل المثال، يجادل بأن «إعطاء الناس معاملة خاصة على أساس اعتقاداتهم، هو شبيه بحالة اثنين يتمتعان بحق الرعاية الطبية المتساوية، إلا أنهما يحصلان على معاملة مختلفة بناء على طبيعة مرضهم»[2]. وهنا يضيف باريخ عنصراً جديداً إلى النقاش الذي يدور حول

(1) جراي، المصدر نفسه، ص 467.

(2) نقلنا النص من: Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), p. 36.

العدالة والمعاملة المتساوية. وبحسب باريخ فإن المعاملة المتساوية تقتضي أن نضع حاجات الناس المختلفة في الحسبان، «ففي المجتمع متعدد الثقافات توجد جماعات مختلفة ولها حاجات مختلفة، وبعضها قد يكون، وبصورة بنيوية، محروماً ويفتقد المهارة والثقة للمشاركة في التيار الرئيسي في المجتمع لينتفع بفرصه»[1] المتاحة. وبالعودة إلى تقرير «مستقبل بريطانيا كدولة متعددة الإثنيات»، سنجد أن بيخو باريخ يعيد التشديد على مبدأ أن «لدى المواطنين حاجات مختلفة، وأن المعاملة المتساوية تتطلب أن نأخذ اختلافاتهم في الحسبان الكامل. وحين تتجاهل المساواة هذه الاختلافات الجلية وتشدّد على المعاملة الموحّدة، فإنها تقود إلى الظلم وعدم المساواة. وفي المقابل، حين تتجاهل الاختلافات مطالب المساواة فإن التمييز يكون هو النتيجة. فالمساواة ينبغي تعريفها بطريقة حساسة ثقافياً، كما ينبغي تطبيقها بصورة متمايزة discriminating لا تمييزية discriminatory». ومن هنا يطالب «التقرير» الدولة بـ«الموازنة بين الحاجة إلى معاملة الناس بصورة متساوية، والحاجة إلى معاملتهم بصورة مختلفة»، كما يطالب باريخ نفسه الدولة باعتماد مقاييس متمايزة لحقوق الجماعات، وبتطبيقات سياسية وقانونية متمايزة على أساس ثقافي، وبدعم الدولة لمؤسسات الأقليات، وببرنامج حكيم للتمييز الإيجابي.

إلا أن هذه الموازنة تتطلب تحويل النقاش الدائر بين القوميين (المدافعين عن مصلحة الجماعة القومية) والليبراليين (المدافعين عن مصلحة المواطنين كأفراد فقط)، بحيث يصبح النقاش بين الليبراليين والتعدديين الثقافيين. وبحسب «تقرير باريخ» فإن الدولة الآن - والمقصود هنا بريطانيا - بحاجة إلى التقدم في كلا الاتجاهين بحيث تكون عبارة عن مجموعة من المواطنين

---

(1) Bhikhu Parekh, "What is Multiculturalism?," <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>.

(كما يطالب الليبراليون)، ومجموعة من الجماعات (كما هو مطلب التعددية الثقافية). والسبب أن الرؤية القومية ستؤسس لمعاملة تمييزية لأنها ستغلّب مصلحة أبناء القومية على حساب الآخرين المختلفين، فيما الرؤية الليبرالية ستغلّب مصلحة المواطنين ولكنها بتشديدها على المعاملة المتساوية الموحدة ستحوّل المعاملة المتساوية إلى معاملة ظالمة بحق بعض المواطنين.

ويفهم من التقرير أن الرؤية القومية فاسدة بطريقة يتعذر إصلاحها في مجتمع تعددي، في حين أن الرؤية الليبرالية قابلة للإصلاح، وذلك إذا أمكن الجمع بينها وبين التعددية الثقافية بحيث تزيل الليبرالية شرور التعددية الثقافية، وتتجاوز هذه الأخيرة عيوب الليبرالية. ولكن هل قلنا «شرور التعددية الثقافية»؟ نعم، والسبب أن التعددية الثقافية ستكون فاسدة بطريقة يتعذر إصلاحها من دون المبادئ الليبرالية؛ لأنه لو جرى تطبيق سياسات التعددية الثقافية بمعزل عن المفهوم الليبرالي للدولة، وعن المواطنين كأفراد، فإن عواقب ذلك ستظهر في تحويل الدولة إلى دولة طوائف وكانتونات مغلقة ومعزولة، وستكون الدولة عبارة عن مجموعة من الدول القومية (الطائفية) المصغّرة. ومعنى هذا أن التعددية الثقافية تنطوي، وبصورة كامنة، على ذات الشرور والعيوب التي تنطوي عليها النزعة القومية، ولهذا فإن دولة التعددية الثقافية قابلة للتحوّل إلى مجموعة دول قومية متعصبة بكل سهولة. ومن هنا تبرز قيمة المبادئ الليبرالية التي تعمل ككوابح ضد اندفاع التعددية الثقافية إلى مثل هذا المصير. وهذا النوع من التكامل بين الليبرالية والتعددية الثقافية هو ما يميّز تلك المقاربات التي صار يطلق عليها اسم «التعددية الثقافية المعتدلة» أو بصورة لا تخلو من تناقض «التعددية الثقافية الليبرالية» liberal multiculturalism، والتي تشمل تشارلز تايلور وويل كايمليكا وبيخو باريخ نفسه، وذلك في مقابل التعددية الثقافية الراديكالية التي تنظر إلى التنوع الثقافي كغاية بحد ذاته.

إذا كانت الليبرالية تشدد على المعاملة المتساوية لجميع المواطنين، فإن

التعددية الثقافية تشدد على الاحترام المتساوي لكل الثقافات. والمعاملة والاحترام كلاهما معاملة مطلوبة من قبل الدولة تجاه المواطنين والجماعات. مما يعني أن الدولة مكوّن مركزي ولا غنى عنه في الليبرالية والتعددية الثقافية سواء بسواء، فالدولة هي من يقع على عاتقها القيام بواجب المعاملة والاحترام المتساويين. ولكن كيف يمكن ترجمة هذا الواجب على أرض الواقع؟ في الليبرالية تترجم المعاملة المتساوية على أنها حق المواطنين في الحصول على نفس النوع من الحقوق والاستحقاقات، في حين أن الاحترام المتساوي يترجم في التعددية الثقافية على أنه حق الجماعات في أن تحظى باعتراف رسمي متساوٍ من قبل الدولة. وبهذا المعنى فإن احترام التنوع داخل الدولة يتطلب الاعتراف الرسمي بالجماعات المتنوعة. وهذا واحد من المطالب الأساسية في التعددية الثقافية، إلا أنه في الوقت ذاته واحد من الإشكالات الكبيرة التي دار حولها الكثير من الجدل.

والاعتراف واحد من المفاهيم المحورية في التعددية الثقافية، وترجع صياغته المكتملة إلى المفكر الكندي تشارلز تايلور في مقالته عن «سياسات الاعتراف» The Politics of Recognition (1992). وتعود جذور المفهوم إلى هيغل وجدلية العبد والسيد حيث يكون على العبد أن يعترف للسيد بسيادته، ولنفسه بالعبودية لهذا السيد. وبحسب المفهوم الهيغلي عن الاعتراف فإن «كل رغبة بشرية هي في نهاية الأمر تابعة للرغبة في «الاعتراف»، ومتوقفة عليها. والحديث عن أصل الوعي بالذات يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف»[1].

كيف يمكن أن يكون الصراع حتى الموت من أجل الاعتراف؟ فإذا كان

(1) ألكسندر كوجيف، «السيادة والعبودية،» في: **الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة**، اختيار وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2001)، ص 299.

الاعتراف رغبة بشرية أساسية، فإن إشباعها سيكون مطلباً ملحّاً للجميع، وهو مطلب لا يتحقق، من هذا المنظور، إلا في سياق الصراع، لأن على كل واحد من البشر أن ينتزع الاعتراف به من الآخرين بالقوة، وهذا يعني أن الاعتراف لا يوجد إلا في سياق الصراع، إلا أنه لا يمكن أن يكون صراعاً حتى الموت؛ لأن الفوز بالاعتراف لا يتحقق بفناء الطرفين ولا ببقاء أحدهما على قيد الحياة وموت الطرف الآخر، بل لا بد من بقاء الاثنين معاً، المنتصر والمهزوم، على قيد الحياة من أجل أن يعترف المهزوم بهزيمته، ويقرّ للمنتصر بانتصاره وتفوّقه وسيادته، لأن الميت عاجز بطبعه عن الاعتراف بشيء، فالاعتراف هو امتياز الأحياء فقط، و«لكي يتشكل الواقع البشري كواقع معترف به، ينبغي أن يبقى الخصمان على قيد الحياة بعد صراعهما»[1].
وبالمعنى هذا فإن الصراع من أجل الاعتراف لا يمكن أن يكون صراعاً حتى الموت، لأن رغبتنا في الاعتراف لن تُشبع بعد الموت، موت المنتصر أو موت المهزوم سواء بسواء، فإذا مات المهزوم فإن رغبة المنتصر في الاعتراف بتفوّقه من قبل المهزوم لن تشبع، وإذا مات المنتصر فإنه سيُحرم نهائياً من رؤية الآخر وهو يعترف به ويقرّ بتفوّقه. ومع هذا فإن البشر عادة ما يخوضون الصراع من أجل الاعتراف وهم مسكونون برغبة عارمة تصل بهم حدّ المخاطرة بحياتهم. وهنا تكمن مفارقة الاعتراف، فإذا كان الواقع البشري لا يوجد إلا كواقع معترف به، فإن الرغبة في الاعتراف ستكون بالضرورة رغبة بشرية حاسمة وتتوقف عليها كل رغبة بشرية أخرى، إلا أن المفارقة تكمن في أن الرغبة في الاعتراف لا تتحقق إلا بشرط البقاء على قيد الحياة، فنحن بحاجة إلى أن نبقى أحياء من أجل أن نحظى بالاعتراف، إلا أن الاعتراف الذي يتحدث عنه هيغل هو من ذلك النوع الذي يفرض على المرء أن يخوض صراعاً حتى الموت من أجله.

---

(1) المصدر نفسه، ص 300.

ولكن، هل يتطلب الاعتراف كل هذا الصراع؟ وهل يمكن الفوز بالاعتراف دون الانخراط في صراع حتى الموت بالضرورة؟ وهل بالإمكان الحديث عن الاعتراف بمعزل عن هذا القاموس الدموي؟ للإجابة عن هذه الأسئلة يلزمنا العودة إلى أطروحة تشارلز تايلور حول «سياسات الاعتراف»، حيث يطور تايلور مقاربة غير دموية للاعتراف، مقاربة تتعامل مع الاعتراف بوصفه استحقاقاً مدنياً أو سياسياً نحصل عليه بطريقة سلمية مثله كمثل بقية الحقوق الأخرى. هناك، بالطبع، مجتمعات لا سبيل أمامها لنيل حقوقها الأساسية كالحق في الحياة والكرامة البشرية وحرّية التعبير إلا من خلال الانخراط في صراع دموي مع السلطة الديكتاتورية، والسبب أن الجدلية الحاكمة لعلاقة السلطة بالمواطنين في هذه المجتمعات، هي الجدلية الدموية الهيغلية التي تحكم علاقة السيد (الديكتاتور) بعبيده (المواطنين)، حيث ينخرط الطرفان في صراع دموي من أجل الاعتراف، الأول يطالب بالاعتراف بحقه في السلطة الشمولية المطلقة، فيما يسعى الثاني من أجل الاعتراف بمواطنته وحقوقه الأساسية، الأمر الذي يتطلب الحدّ من تلك السلطة المطلقة. وهذان اعترافان متعارضان ويتعذر التوفيق بينهما على الإطلاق، ومن هنا يتولّد مطلب الاعتراف في سياق الصراع الدموي. إلا أن المجتمعات الديموقراطية ليست مضطرة لخوض هذا النوع من الصراع من أجل الاعتراف، لأنها تجاوزت عقبة الاعتراف الهيغلي من خلال توافقها على صيغة ديموقراطية سلمية من الاعتراف المتكافئ المتبادل، حيث تعترف الدولة بحقوق المواطنة الأساسية، وفي المقابل يعترف المواطنون بمشروعية حكم الدولة. وبهذه الطريقة تحلّ معضلة الاعتراف الدموي، كما تتقوّض معها جدلية السيد والعبد بحيث لا تكون الدولة سيداً، ولا ينحطّ المواطنون إلى مرتبة العبيد.

يتركز جهد تشارلز تايلور في نقل مفهوم الاعتراف من سياق الصراع الدموي إلى سياق الحوار السلمي؛ لأنه يرى أن السمة الحاسمة في الحياة

البشرية تكمن في «طابعها الحواري بصورة أساسية»[1]، فنحن نتشكل عبر الاتصال بالآخرين والحوار معهم، ولهذا نكون بأمس الحاجة إلى اعترافهم، وذلك بقدر حاجتهم هم إلى اعترافنا. الاعتراف إذن حاجة تتطلب الآخر بالضرورة، الآخر الذي يعترف بنا ونعترف به. وبهذا المعنى يصبح الاعتراف أكبر من مجرد رغبة بشرية عابرة، وأكبر من مجرد كياسة وتأدب ومجاملة يتبادلها أحدنا مع الآخرين، بل هو مطلب ملحّ و«حاجة إنسانية حيوية»[2]. وتكمن إلحاحية هذا المطلب وحيويته في علاقة الدعم المتبادل بين الاعتراف والهوية، فنحن، كما يقول تايلور، «نتشكّل بالاعتراف»، وإذا كان للاعتراف تأثير إيجابي كبير في بناء الذات والهوية الفردية والجماعية، فإن عدم الاعتراف أو سوء الاعتراف (أو الاعتراف الخاطئ) Misrecognition قد يتسببان في ألم فادح وأذى معنوي خطير بحق الأفراد والجماعات، وربما أثقلا ضحاياهما «بكراهية معوّقة للذات»، وبحسب تايلور كذلك فإن «الشخص أو جماعات البشر يمكن أن يقاسوا ضرراً فعلياً، وتشويهاً حقيقياً، وذلك إذا كان الناس أو المجتمع من حولهم يعكس محدوديتهم، أو يحقّرهم ويمثّلهم بصورة تدعو للازدراء»[3].

يؤسس تايلور مفهوم الاعتراف على مبدأ الكرامة البشرية، وهو واحد من مبادئ فكر التنوير في الغرب. فبدل مفاهيم النبالة والشرف والألقاب المفخّمة (لورد، ليدي. . .) التي كانت حكراً على الفئات «النبيلة» في المجتمع، وتسهم في تقسيم هذا المجتمع إلى طبقات عليا ودنيا، بدل هذا أصبح لدينا اليوم مفهوم الكرامة البشرية الذي يقوم على فكرة أن لدى كل

---

(1) Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in: Ajay Heble, Donna Palmateer and J. R. Tim Struthers, eds., *New Contexts of Canadian Criticism* (Toronto: Broadview Press, 1997), p. 102.

(2) المصدر نفسه، ص 99.

(3) المصدر نفسه، ص 98.

البشر الحق في التمتع بالاحترام بصورة متساوية، وصرنا نتداول ألقاباً تقوم على التكافؤ والتساوي بدل التراتب (سيد، وسيدة، وآنسة. . .). ونتج عن مبدأ الكرامة البشرية الاعتراف بمبدأ كرامة المواطن، وهذا مبدأ «لا يعني أن الجميع مشتركون في الكرامة فحسب، بل إنه يشير إلى شكل من الاعتراف المتساوي، وأن هذا النوع من الاعتراف أصبح جوهرياً في المجتمعات الديمقراطية»[1].

- 2 -

الاعتراف، إذن، مفهوم مهم في التعددية الثقافية، ويعدّ تأصيل تشارلز تايلور من المفاصل المهمة في حياة هذا المفهوم، إلا أنه يبقى، بالرغم من ذلك، واحداً من المفاهيم الإشكالية الكبيرة، لأنه يطرح الكثير من الإشكالات التي تعيدنا من جديد إلى معضلة المساواة والمعاملة المتساوية. فإذا كان من حق جميع المواطنين أن يحظوا بمعاملة متساوية من قبل الدولة، فكيف يمكن ترجمة الاعتراف المتساوي على أرض الواقع فيما يتعلق بالحقوق الثقافية؟ وإذا كان على الدولة أن تحترم التنوع الثقافي، فكيف يترجم هذا الاحترام في عملية التشريع ورسم السياسات العامة؟ وإذا كان الناس مختلفين من حيث الدين والعرق والثقافة والطبقة والجنس. . .إلخ، فهل من واجب الدولة عندئذٍ أن تعترف بكل هذه التنوعات في تشريعاتها وسياساتها العامة؟ كيف يترجم، على سبيل المثال، اعتراف الدولة المتساوي بالتنوع القومي بين مواطنيها خاصة وأن لكل قومية لغتها الخاصة؟ فهل يترجم اعتراف الدولة بهذا التنوع من خلال اعترافها بكل هذه اللغات كلغات رسمية؟ وهل يجب على دولة مثل المغرب والجزائر أن تعترف بالعربية

(1) المصدر نفسه، ص 99.

والأمازيغية كلغتين رسميتين في الدولة؟ وهل على دولة مثل العراق أن تعترف بتنوعاتها الثقافية المتكاثرة كقوميات أو جماعات رسمية؟ وهل على إيران أن تعترف بالفارسية والعربية والأذرية والكردية والبلوشية كقوميات رسمية؟ وفي حالة الدين هل يكون على دولة مثل مصر أن تعترف بالإسلام والديانة القبطية والبهائية كأديان رسمية؟ وفي حالة المذهب هل يترجم الاعتراف في دول الخليج في صورة اعتراف رسمي بالمذهبين السني والشيعي (والإباضي في حالة عُمان) كمذاهب رسمية في الدولة؟

يدخل مفهوم الاعتراف، عند هذه النقطة، في نفق مظلم، ودول العالم تتباين في التعامل مع هذه المعضلة، فهناك دول مثل الولايات المتحدة الأمريكية لا تعترف بأية لغة رسمية بالرغم من مركزية الإنجليزية. وهناك دول مثل سنغافوره تعترف بأربع لغات رسمية، وتعترف سويسرا بثلاث لغات رسمية، ولغة رابعة شبه رسمية. في حين أن غالبية دول العالم تعترف بلغة الغالبية كلغة رسمية وحيدة للدولة. والحال كذلك فيما يتعلق بالدين والمذهب وغيرها من الاختلافات الثقافية. ولكن، هل يتطلب احترام التنوع الثقافي أن تبادر الدولة إلى الاعتراف الرسمي بكل اللغات والثقافات والأديان التي توجد ضمن حدودها؟ وهل بالإمكان أن يتحقق الاعتراف الرسمي في صيغ أخرى لا تشترط بالضرورة ترجمته في تشريعات وسياسات عامة ومؤسسات خاصة بكل جماعة؟

تعرّض مفهوم الاعتراف لكثير من الانتقاد، فبريان باري، ومن منظور ليبرالي مساواتي، ينتقد مفهوم الاعتراف لدى تشارلز تايلور، لأنه يقود إلى تسييس الجماعات ومطالبها، ولأنه يطالب بحقوق خاصة لكل ثقافة، في حين أن «الثقافة ليست، ببساطة، نوعاً من الكيانات التي يمكن أن نعزو لها حقوقاً على نحو صحيح»[1]، بل الحقوق ينبغي أن تعزى للأفراد لا

(1) Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, p. 67.

للجماعات. وعلى صعيد آخر، ينتقد راسل جاكوبي، ومن منظور يساري هذه المرة، عمى سياسات الاعتراف عن التحليل الاقتصادي والاجتماعي، وبحسب جاكوبي فإن هذا النوع من العمى جعل من مفهوم الاعتراف مجرد «ثرثرة ذات طابع سيكولوجي، إنه الصياغة الفلسفية لذلك الهذر الخاص بتقدير الذات، مطبقاً على الثقافات ككل. إن ما يشوّه الناس هو عدم وجود وظائف أو وجود وظائف سيئة، والمجتمعات المنهارة، والعلاقات الإنسانية الرثّة، والتعليم القاصر، لا «الاعتراف الخاطئ» مهما كان معناه»[1]. وهذا النقد الذي يوجّهه راسل جاكوبي لمفهوم «الاعتراف» في التعددية الثقافية مستمد، في جوهره، من مراجعة نانسي فريزر التي يصفها جاكوبي نفسه بأنها «منظّرة سياسية مرموقة». ولنانسي فريزر مقاربة تسعى فيها إلى «إعادة التفكير في الاعتراف»، وهي تذهب إلى أن الاعتراف ينطوي على مشكلتين، الأولى أنه سيفود إلى تقسيم المجتمع وترويج التعصب بين الجماعات، والثانية أنه يقدم نفسه كحل كافٍ لمشكلة الظلم والتمييز بمعزل عن مطالب العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة في الدولة، هكذا وكأن الظفر بالاعتراف سيضع حداً لكل المظالم الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع. وبحسب فريزر فإن سياسات الاعتراف تفترض أن «لبّ المشكلة يكمن في خطابات عائمة بحرّية، وليس في المعايير والأهمية المؤسساتية»[2]، بمعنى أن جوهر المشكلة، بحسب سياسات الاعتراف، يكمن في الثقافة وخطاباتها وتمثيلاتها التي تختزل الناس حين ترفض الاعتراف بهم، أو حين تعترف بهم بصورة خاطئة، في حين أن الظلم الذي يقع على الناس هو، في الأصل، واقع ذو

(1) راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة؛ 269 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 76.

(2) Nancy Fraser, "Rethinking Recognition," *New Left Review*, vol. 3 (May-June 2000), p. 110.

جذور مؤسساتية اقتصادية واجتماعية، ولرفع هذا الظلم فإن على الجماعات المهمَّشة أن تطالب بسياسات إعادة التوزيع أكثر من الاستغراق في مطالب سياسات الاعتراف؛ لأن «فكرة المجتمع «الثقافي» الخالص بمعزل عن علاقات الاقتصاد - وهي الفكرة التي فُتن بها أجيال من الأنثروبولوجيين - هي أضعف من أن تأخذنا بعيداً عن الواقع الراهن»[1] المحكوم بعلاقات اقتصادية ومؤسساتية غير عادلة. وفي نقد موجَّه إلى مفهوم تايلور عن الاعتراف، تذهب فريزر إلى القول بأن «الاعتراف ليس مجرد تشويه سيكولوجي ولا هو أذى قائم على أساس ثقافي، بل هو علاقة مؤسساتية تنطوي على الإخضاع الاجتماعي»[2]. وتتناول فريزر قوانين الزواج بما هي علاقة مؤسساتية تقوم على الإخضاع الاجتماعي، فهذه القوانين، كما تذهب فريزر، لا تقوم على المعاملة المتساوية بحق المثليين والمثليات. وبحسب فريزر فإن جذور هذا التمييز تكمن في المؤسسات والقوانين التي تتعامل مع «ذوي الميول الجنسية الغيرية على أنهم النموذج، فيما تجري معاملة المثليين على أنهم فاسدون ومنحرفون. ويتطلب إصلاح هذا الظلم القيام بعملية تفكيك لتلك المؤسسات التي تمنح النموذج قيمته، وإحلال البديل الذي يرفع من قيمة التكافؤ محله»[3]، ويمكن لهذه العملية أن تتم بطرق عديدة، من بينها المطالبة بتشريع الزواج بين المثليين، والمطالبة بتعديل الأنظمة الاجتماعية وأنظمة التأمين الصحي لتشمل الزواج الغيري والمثلي سواء وبسواء. ومع هذا فإن فريزر لا تطالب بالتخلي الكامل عن سياسات الاعتراف، بل بإعادة التفكير فيها وإدماجها ضمن سياسات إعادة التوزيع بحيث نكون أمام «سياسات اعتراف بديلة» تحقق العدل، وتحفظ التعددية الثقافية من أن تتحول إلى «جماعيّة قمعية».

(1) المصدر نفسه، ص 111.
(2) المصدر نفسه، ص 113.
(3) المصدر نفسه، ص 115.

باحثة سياسية أخرى، وكندية هذه المرة، تنتقد تعددية تشارلز تايلور الثقافية الليبرالية، وتصفها بأنها «جماعيّة ليبرالية»[1] تقوم على تعريف الثقافة بصورة «جوهرانية». وبحسب ريتا دامون فإن التعددية الثقافية الليبرالية لدى كل من تايلور وويل كيمليكا تتعامل مع «الثقافة» على أنها «شيء» و«موضوع» مرسّم الحدود وواضح المعالم. وبناء على هذا يجري التعامل مع «الجماعات الثقافية كما لو كانت كيانات محددة ومعرَّفة من خلال معيار ثابت لأعضاء الثقافة المتجانسين»[2]. وينطوي هذا النوع من التعامل على تقدير مبدئي للثقافة والجماعة، فالثقافة جيدة بصورة أولية لدى تايلور وكيمليكا، وهي، فوق ذلك، كيان متجانس وموحد وثابت، في حين أن الناس المنتمين لجماعة من الجماعات أو لأقلية ثقافية أو إثنية لا يمتلكون بالضرورة «الآراء والإمكانيات ذاتها». سبق لتشارلز تايلور أن انتقد الليبرالية بسبب «عماها عن الاختلافات» difference-blind، وهنا يُوجَّه النقد إلى تايلور نفسه - وكذلك لكيمليكا - لعماه عن التنوع والاختلاف داخل الجماعة الواحدة وداخل الثقافة الواحدة، وكذلك لعماه عن التنوع في الانتماء ذاته. يفترض كيمليكا، على سبيل المثال، أن «الناس ينتمون إلى ثقافة اجتماعية واحدة فقط، في حين أن الناس يمكن أن يتحركوا خارج الثقافة الاجتماعية، ويمكن أن ينتموا للكثير من الثقافات الاجتماعية وبصورة متزامنة، كما يمكنهم أن يغيّروا هذه الثقافات في بعض نقاط حياتهم، وربما كانت لهم مشاركة جزئية في الممارسات الثقافية»[3]. كل هذا يعني أن حدود الثقافات والجماعات ليست ثابتة بل متحركة ونشطة ومتفاعلة ومتنافسة، وهي في صيرورة مستمرة، كما

---

(1) Rita Dhamoon, "“Cultural” versus “Culture”: Locating Intersectional Identities and Power," (Paper prepared for presentation at the Annual Meeting of the Canadian Political Science Association, June, 2004), p. 2.

(2) المصدر نفسه، ص 5.

(3) المصدر نفسه، ص 5.

أن الافتراض بأن الجماعة منسجمة وثابتة بالضرورة، افتراض لا ينهض إلا على العمى عن التنوع داخل الجماعة ذاتها، وعلى تجاهل إمكانية التعدد في الانتماء لأكثر من جماعة في الوقت ذاته، أو حتى عدم الانتماء لأية جماعة، أو الانتماء للجماعة بصورة جزئية.

يقود العمى عن التنوع في الانتماء وداخل الجماعة إلى التعامل بصورة جوهرانية مع الجماعة والثقافة والهوية، وهذا العمى لا يكترث لِما تسمّيه ريتا دامون بـ«الهويات المتقاطعة» التي تنطوي عليها شخصية كل واحد منا بدءاً من الباحثة نفسها التي تجد نفسها ضمن شبكة من الهويات المتقاطعة من حيث وضعها الاجتماعي والاقتصادي، ومن حيث كونها كندية ناطقة باللغة الإنجليزية، ومتزوجة زواجاً غيريّاً، وقادرة جسدياً ولا تعاني من أية إعاقة، كما أنها امرأة تعود إلى أصول جنوب آسيوية. وفي السياق ذاته تشير ريتا دامون إلى «تقرير الطاولة المستديرة لنساء السكان الأصليين حول المساواة الجنوسية» (2000). وكان هدف الحكومة الكندية من هذه الطاولة المستديرة هو تطوير مفاهيم المساواة الجنوسية من منظور نساء السكان الأصليين Aboriginal women، وقد تلقّت هذه النسوة دعوة المشاركة على أنهن ممثلات أصيلات لنساء السكان الأصليين اللاتي ينتمين إلى جماعات متنوعة، وكانت المفارقة الأولى أن النساء المدعوات لا يمثلن سوى جماعة واحدة من جماعات السكان الأصليين، وكأن المنظمين افترضوا أن «حضور بعض النساء سوف يرضي كل السكان الأصليين بسبب الافتراضات الجوهرانية حول ثقافة السكان الأصليين»[1]. والمفارقة الثانية أن نساء السكان الأصليين رفضن اختزالهن في الجنس الذي ينتمين إليه كنساء، وفي الثقافة التي ينتمين إليها كسكان أصليين. وبهذا الرفض المزدوج تقاوم نساء السكان الأصليين المفاهيم الجوهرانية حول هوياتهن التي تختزلها النسوية

(1) المصدر نفسه، ص 13.

الليبرالية في مفاهيم الجنس والجندر، وتختزلها التعددية الثقافية الليبرالية في مفاهيم ثقافة الأقليات والجماعات الإثنية.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك من منظّري التعددية الثقافية من انتقد مفهوم الاعتراف لدى تايلور، ومن أبرز هؤلاء بيخو باريخ الذي يتفق مع تايلور على أهمية مطلب الاعتراف بالنسبة للأقليات والجماعات المهمّشة، إلا أنه ينتقد «الرؤية الليبرالية الساذجة» التي تنطوي عليها مقاربة تايلور لكيفية حصول الجماعات المهمَّشة على الاعتراف، وبحسب باريخ فإن تايلور يرى أن ذلك يتم من خلال اقتناع الجماعة المهيمنة، وبصورة عقلانية، بتغيير رؤيتها تجاه هذه الجماعات من خلال المناقشة الفكرية والمطالب الأخلاقية. وهذه رؤية، بحسب باريخ، تسيء فهم «دينامية عملية الاعتراف» أو عدم الاعتراف، والتي تقوم على أسس ثقافية ومادية في الوقت ذاته، ولهذا فهي تتطلب نقداً قاسياً لتصورات الجماعة المهيمنة، وفي الوقت ذاته، تتطلب إعادة هيكلة راديكالية للتغلب على اختلال المساواة في السلطة السياسية والاقتصادية. وعندئذٍ لن يكون «الاعتراف هدية تمنح بصورة إرادية، ولا هو عمل من أعمال الرحمة، بل هو حاجة تتطلب الكفاح الذي قد يتضمن نزاعاً سياسياً وثقافياً، وحتى العنف أحياناً كما يشدد هيغل في تحليله لجدلية الاعتراف، والذي تتجاهله نسخة تايلور المعقّمة عن الاعتراف»[1].

- 3 -

في الوقت الذي ينتقد تشارلز تايلور عمى الليبرالية عن الاختلاف، هناك من ينتقد تعددية تايلور الثقافية لعماها عن التنوع في الانتماء وداخل

(1) Parekh, "What is Multiculturalism?," <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>.

الجماعة. وهذه مفارقة سببها أن التعددية الثقافية الليبرالية حدّدت مناقشة حقوق الجماعات والثقافات في إطار الدولة فقط؛ لأنها تذهب إلى أن هذا النوع من الاعتراف مطلوب من الدولة بالدرجة الأولى، مما يعني أن الدولة فكرة مركزية ولا مجال للاستغناء عنها في هذا النوع من التعددية الثقافية. وإذا كانت الدولة مطالبة باعتراف رسمي بالجماعات فإنها ستكون مضطرة إلى ترسيم حدود هذه الجماعات وثقافتها من أجل منحها الاعتراف الذي تطالب به. وربما خدم هذا النوع من الاعتراف تلك الجماعات المهدَّدة والمهمَّشة والأقليات، وربما أسهم في حمايتها من تعدّيات الدولة واستبداد الجماعة المهيمنة، إلا أنه قد يتسبب، في المقابل، في إنتاج مهدَّدين ومهمَّشين جدد وأقليات جديدة، وسيكون قدر هؤلاء الأخيرين أن يعانوا من الظلم المزدوج والتهميش المضاعف، فهم مهمّشون لكونهم ينتمون أصلاً إلى جماعات مهددة ومهمشة وأقلية، وهناك تهميش آخر أشدّ مرارة سيقع على رؤوسهم من «ذوي القربى» والجماعات التي ينتمون إليها بعد أن قادتهم حرّية الاختيار إلى الخروج عنها أو عليها. فهم، بهذا المعنى، «ضحايا ضمن الضحايا»، و«أقلية ضمن الأقلية».

يتطلب الاعتراف الرسمي بالجماعات تحديد نوع الجماعات التي تستحق الاعتراف، وهذا يتطلب تحديد المقصود بالجماعة، فهل المطلوب من الدولة أن تعترف بالجماعات الإثنية والدينية فقط؟ ماذا عن الجماعات الطبقية والمهنية والجنسية والعمرية؟ ثم هل مفهوم الجماعة الدينية والإثنية واضح إلى هذه الدرجة؟ ماذا لو طالبت مجموعة دينية منشقة عن التيار العام بالاعتراف بها على أنها جماعة دينية؟ ثم هل يمكن اعتبار المثليين والمدمنين على الكحول والمخدرات جماعات تستحق اعتراف الدولة؟ أقول هذا؛ لأن الحاصل أن عضوية الجماعة تكون مطلوبة حين تصبح «ورقة رابحة»، الأمر الذي سيغري الكثيرين بالمطالبة بالتعامل معهم كجماعة معترف بها، فكثيرون ممن «لا يعتبرون أنفسهم أعضاء في جماعة ثقافية حتى الآن - مثل العديد من

المثليين - سوف يتشجّعون، من خلال بعض الممارسات، على تشكيل أنفسهم كواحدة من هذه الجماعات، وبهذا سيجري تحويل الميول الجنسية إلى ثقافة أو طريقة حياة. الأمر الذي سيتطلب حماية أو امتيازاً لهذه الأقليات الإثنية المختارة»[1]. وهذه واحدة من المعضلات خاصة في بعض الممارسات التي هي أقرب لأن تكون مرضاً من أن تكون ثقافة أو طريقة حياة بحاجة إلى الحماية أو الاعتراف. فحياة السكّير، كما يستشهد جون جراي، يمكن أن توصم بالإدمان على الكحول، وهذا مرض وليس طريقة حياة. فبأي حق أطالب الدولة بالاعتراف وبتبنّي سياسات حمائية لمجموعة المدمنين على الكحول ممن هم بحاجة إلى العلاج قبل التفكير بتأمين نوع من الامتياز لهم؟

وإذا حُلت مشكلة تعريف الجماعة وتحديد أنواعها المقصودة بالاعتراف، فإن مشكلة الاعتراف المقبلة ستتمثل في ضرورة القيام بترسيم حدود ثقافة الجماعة من خلال تحديد «ثوابتها» التي تمثل «جوهرها» الذي لا يتغيّر! وعلى الدولة أن تحدد هذه «الثوابت» في «مؤشرات» محددة وموضوعية وخارجية وقابلة للوصف والمعاينة. والحال أن هذا التعامل الجوهراني والموضوعي مع «ثوابت» الثقافة يتعارض مع الحرّية البشرية التي تتيح للناس أن يتعاملوا مع ثقافتهم بصورة مرنة وتلقائية. ومن المؤكد أن هذا النوع من التعامل مع الثقافة سيقود إلى تغيير طبيعة العلاقة بين الناس وثقافتهم وأديانهم ولغاتهم. لكنّ الأدهى من كل ذلك، أنه سوف يسهم في تقليص إمكانيات التغيير والتعديل داخل هذه الثقافات والأديان واللغات، مما سيتسبب في معاقبة كل مجدد ومغيّر ومبدع بحجة أنه خرج على «ثوابت» الدين الرسمي أو المذهب الرسمي أو اللغة الرسمية. ويمكن أن تعمد الدولة، في حالة اللغة، إلى تحديد اللغة الرسمية المعترف بها في مؤشرات موضوعية تتمثل في التراكيب والضمائر والمفردات المسموح باستخدامها، بحيث يعاقب كل من

(1) Gray, "The Failings of Neutrality," p. 24.

يستعمل تركيباً لغوياً غير معترف به، أو يستخدم مفردات عامية أو أجنبية دخيلة على اللغة. ومن بين الطرائف التي يذكرها أُمبرتو إيكو أن موسوليني أراد اجتناب الاستعمالات اللغوية الدخيلة على اللغة الإيطالية، فقرر «حذف ضمير الغائب LEI، المستخدم في اللغة الإيطالية للدلالة على الوقار والاحترام، لفائدة ضمير VOI (أنتم)... كما صدرت تعليمات أخرى تنص على عدم استعمال كلمة بار Bar (حانة) أبداً، باعتبارها لفظة إنجليزية، وقامت مقامها كلمة Mescita. كما نصت التعليمات الفاشستية كذلك، على عدم استخدام لفظة كوكتيل Cocktail، وإنما ينبغي استعمال لفظة Coda di gallo، ولا حتى كلمة شوفير (سائق)، وإنما أوتيستا Autista»[1].

لقد صدرت هذه التعليمات، ومن المؤكد أنه قد جرت مخالفتها، لكن الذي لا نعلمه ولم يأت أُمبرتو إيكو على ذكره هو ما إذا كان أحد الإيطاليين قد تعرّض للعقاب جرّاء مخالفته اللغوية؟ ربما لم يحصل شيء من هذا، وربما لم تكن هذه التعليمات سوى طرفة، لكن الحال في مخالفة الدين الرسمي أو القومية الرسمية لن يكون كحال المخالفة اللغوية، فإذا كان أُمبرتو إيكو قد أتى على ذكر هذه التعليمات الفاشية من باب السخرية والاستهزاء، فإن الوضع لا يحتمل هذه السخرية في حال المخالفة الدينية والقومية؛ لأن الدولة تتعامل مع هذه المخالفات على أنها واحدة من المخالفات التي لا تغتفر، والتي لا يمكن التسامح تجاه مرتكبيها. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل بالإمكان تحديد الجانب المعترف به من الدين الرسمي بصورة لا تحتمل اللبس والتأويل تماماً كتلك المفردات والضمائر التي صدرت بحقها تعليمات موسوليني؟ ثم من سيرسم حدود الدين أو المذهب الرسمي في الدولة؟ وإذا كان كل دين ومذهب ينطوي على تنوعات داخلية واحتمالات

(1) «هل يوَلّد الجهل باللغات ظاهرة اللاّتسامح؟،» حوار مع إمبرتو إيكو؛ أجرى الحوار دومينيك سيموني، ترجمة أحمد الويزي، مجلة **البحرين الثقافية** (المنامة)، العدد 54 (تشرين الأول/أكتوبر 2008)، ص 97-98.

تأويلية واسعة (حتى لا نقول مفتوحة)، فأي تنوع أو تأويل سيكون على الدولة أن تعترف به بصورة رسمية؟

- 4 -

يمثّل مفهوم الاعتراف إشكالاً حقيقياً أمام التعددية الثقافية، فهو يبدو وكأنه ينطوي على الحلّ والمشكلة في الوقت ذاته، فعدم الاعتراف بالأقليات والجماعات المهمَّشة قد يكون بمثابة إنكار لوجودها، وتبرير للظلم الذي يقع عليها، ومن جهة أخرى فإن الاعتراف الرسمي قد يتسبب في اختزال الأفراد وتشييء ثقافاتهم والتعامل معها على أنها شيء ثابت وموحّد ولا يجوز الخروج عليه. فما المخرج، إذن، من هذا الإشكال؟ للإجابة عن هذا السؤال سأستعين بجون جراي الذي لا يصنّف نفسه على أنه «تعددي ثقافي»، ومع ذلك فإنه لا يتردد في القول بأن التعددية الثقافية «ينبغي أن تكون على رأس الأجندة السياسية للدول الحديثة»[1]. وفي الوقت ذاته، فإنه لا يتردد في توجيه النقد إلى «تجاوزات التعددية الثقافية الغربية»، ويصفها بأنها شكل من أشكال «النزعة الأبوية» المضرّة بالثقافات والهويات. وإذا كانت التعددية الثقافية ترى أن احترام التنوع ينبغي أن يعبّر عنه في صورة الاعتراف الرسمي من قبل الدولة، فإن جراي يذهب، وبأسلوب لا يخلو من مفارقة، إلى القول بأن «الولع بالتعدد الثقافي هو في حقيقته نقيض لاحترام التنوع الثقافي»[2].

ولكن، كيف يكون الولع بالتعدد الثقافي نقيضاً لاحترام التنوع الثقافي؟ لا يختلف جون جراي مع التعددية الثقافية في حقيقة أن الظرف العالمي الحديث ينهض على التنوع الثقافي الذي لا يسلم منه أي مجتمع، حيث

---

(1) جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ص 392.
(2) المصدر نفسه، ص 403.

أصبحنا «نعيش جميعاً تقريباً في مجتمعات لا يوحّدها أي تراث ثقافي وحيد، بل تحتوي على مجموعة من التقاليد وأساليب الحياة، وتؤوي مدننا الكبيرة جيوباً شاسعة من الحياة التقليدية، جاء بها في الغالب المهاجرون الجدد، في الوقت الذي ترعى فيه الأوساط البوهيمية الليبرالية حيث يحكم السلوكَ الذوقُ والأفضلية وليس أي نظام من الأعراف الراسخة»[1]. إلا أن هذا التنوع الثقافي الذي لا شفاء لعصرنا منه، لا يتطلب اعترافاً رسمياً من قبل الدولة من أجل التعبير عن واجب الاحترام تجاهه. والسبب أن هذا الاعتراف سينتهي، بالضرورة، إلى تعريف التنوع بصورة جوهرانية واختزالية مضادة لحقيقة التنوع ذاته حيث سيكون على كل واحد منا أن يحدد عضويته في جماعة واحدة تعترف بها الدولة، في حين «أن أياً منا لا تعرّفه عضويته في جماعة واحدة أو شكل واحد من أشكال الحياة الأخلاقية. لقد «رُضعنا لبن الكثير من المرضعات» كما يقول فولك جريفل، ونحن ورثة الكثير من التقاليد الفكرية والثقافية المميزة والمتضاربة في بعض الأحيان»[2]. وإذا صحّ أننا ننتمي إلى الكثير من الجماعات والثقافات والتقاليد المتنوعة، فإننا، في حقيقة الأمر، «لا ننتمي فعلياً انتماءً تاماً» إلى أي من هذه الجماعات؛ وذلك لأننا ننتمي إلى أكثر من جماعة في الوقت ذاته، ولأن لدينا - وهذا هو الأهم - القدرة على تغيير هذا الانتماء وحلّه. وهذه القدرة بحد ذاتها «عنصر أساسي من عناصر هويتنا»[3].

لا يشير جون جراي إلى تعددية هوراس كولين الثقافية، إلا أن نقاشه لسياسة التنوع الثقافي يلتقي من حيث المنطلقات والمآلات مع كولين في تأصيله لفكرة «الارتباطات الطوعية»، فهذا الأخير دافع عن ارتباطات جماعية

(1) المصدر نفسه، ص 391.
(2) المصدر نفسه، ص 405.
(3) المصدر نفسه، ص 405.

يكون الانتماء إليها طوعياً وباختيار الأفراد أنفسهم، بما في ذلك الانتماء الأسري أو السلالي، لأن المرء إذا كان غير قادر على اختيار أسلافه وأسرته، فإنه يستطيع، بالفعل، رفضهم والبراءة منهم. وبالنسبة لجون جراي فإن هذه الطبيعة الطوعية في الارتباطات الجماعية هي التي تؤسس قدرتنا على حلّ هذه الارتباطات والفكاك منها، وهي التي تمنحنا الفرصة للاختيار الحر بأن نبقى «خارج الجماعة» أو داخلها.

ما دور الدولة تجاه هذه الارتباطات الطوعية؟ مرة أخرى، لا يختلف جون جراي مع التعدديين الثقافيين في الاعتراف بواجب الدولة في احترام التنوع الثقافي، إلا أنه يرى أن ترجمة هذا الاحترام لا ينبغي أن تكون من خلال اعتراف رسمي من قبل الدولة أو من خلال سياسات حمائية للأقليات والمهمَّشين؛ لأن ذلك يعني السماح بـ«تدخّل الدولة» ودعمها وتمويلها. وبدل هذا الاعتراف والسياسات الحمائية، يرى جراي أن الحل يكمن في انسحاب الدولة أو في وجود «حكومة صغيرة أو محدودة»، ويكون دورها «الأول والأخير هو الحفاظ على حرّية الارتباط الاجتماعي في ظل حكم القانون». ويحدّد جراي هذه الحرّية التي يطالب الدولة بالحفاظ عليها، في الحرّية بالمعنى الليبرالي، والحرّية الثقافية التي تتيح «للأفراد، إن هم أرادوا ذلك، حرّية استكشاف شكل الحياة الموروث والاختيار بينه وبين الهجرة عبر التراث إلى أسلوب حياة يفضلونه»[1]. وهنا يفترق جراي عن التعددية الثقافية ويقترب من الليبرالية الكلاسيكية في مطالبتها بانسحاب الدولة وعدم تدخّلها أو ما يسمّى بـ«دولة الحدّ الأدنى» أي دولة مقلّصة عند حدودها الدنيا، ومقيّدة بمهمة إزالة العوائق التي تقف في وجه ازدهار الحياة البشرية فقط، وبتعبير تزفتان تودوروف فإن الناس أصبحوا «يطالبون الدولة لا بضمان السعادة لهم بل بإزالة العوائق فقط، تلك العوائق التي تحول دون سعادة

(1) المصدر نفسه، ص 409.

الأفراد»[1]. وعلى هذا، فليس من واجب الدولة، من منظور جراي، «دعم الهويات المنهارة وتعزيزها، ومنح الهويات للأشخاص الذين يعانون من الاغتراب»، كما ليس من واجبها «جعل العالم ملاذاً للتقاليد الثقافية التي تعرّضها الحرّية التي يحميها الارتباط المدني [الطوعي] للخطر»، بل إن واجبها يتمثّل في توفير «الإطار الذي قد تتنافس داخله أساليب الحياة والفكر المختلفة في تعايش سلمي»[2].

وفي دولة مقيّدة إلى هذا الحدّ، فإن واجب احترام التنوع الثقافي ينبغي أن يترجم في السماح بازدهار أشكال متنوعة من أساليب الحياة، وحفظ حرّية الأفراد في الانتماء الأحادي أو التعددي الذي يفضلونه، بحيث لا يُكره أحد على الانتماء ولا على عدم الانتماء. وينتقد جراي مطالبة التعددية الثقافية بتحصين تقاليد الأقليات داخل مؤسسات محمية وبمنحهم امتيازات تعسفيّة؛ لأن هذه المطالب هي التي تؤسس لحياة «الجيتوهات التي تمولها الدولة بالدعم». ويرى جراي أن هذه «تعددية ثقافية زائفة ومدمرة لأنها تعبّر عن اقتناع عنصري بأن ثقافات الأقليات لا يمكن أن تحافظ على نفسها بدون الدعم الأبوي»[3]. ومن المفارقات أن هذا الدعم عادة ما يقف عائقاً في سبيل تقدم الأقليات، ويستشهد جراي على ذلك بتاريخ المهاجرين الهنود في بريطانيا، وتاريخ المهاجرين الصينيين واليابانيين والتاريخ المأساوي للسود في الولايات المتحدة الأمريكية، ويخلص إلى أن «تلك الإجراءات الأبوية والرفاهة عادة ما تفيد في الإجهاز على الحياة الأسرية والثقافية والتراثية التي أصابها الإجحاف الاجتماعي والضائقة الاقتصادية بالضرر»[4].

---

(1) تزفتان تودوروف، **روح الأنوار**، ترجمة حافظ قويعة (تونس: دار محمد علي للنشر، 2007)، ص 117.

(2) جراي، المصدر نفسه، ص 413.

(3) المصدر نفسه، ص 410.

(4) المصدر نفسه، ص 410.

انسحاب الدولة، إذن، هو الحل من منظور جون جراي، وهو ما طالب به، جزئياً، بريان باري من منظور ليبرالي مساواتي، ولكن هل تنتهي المشكلة بانسحاب الدولة؟ وهل ستزدهر كل الثقافات والهويات المتنوعة في ظل دولة الحد الأدنى؟ يمكن الرد بالإيجاب على ذلك في حال كنا أمام دولة مستقرة وكلّية الحضور في مجتمع متنوع ومتعدد الثقافات ولا يوحّده أي تراث أو أسلوب حياة منفرد، ففي هذا النوع من المجتمعات ليس على الدولة أن تتضخم أكثر مما يجب، فلا ينبغي لها أن تصدر القوانين والتشريعات وترسم سياساتها العامة الموحدة في كل كبيرة وصغيرة بما في ذلك ملبس المواطنين ومأكلهم ومشربهم ولهجة تخاطبهم وأسلوب حياتهم. ولكنّ التعدديين الثقافيين يتحدثون عن نوع مختلف من المجتمعات، كما في حالة المجتمعات التعددية التي تنطوي على جماعات شبه عاجزة، وبتعبير بيخو باريخ «محرومة، بصورة بنيوية، وتفتقد المهارة والثقة للمشاركة في الحياة العامة للمجتمع». والحديث هنا ليس عن الثقافات بالمعنى الأنثروبولوجي، بل عن جماعات من الأفراد الحقيقيين؛ لأننا قد نتفق مع جون جراي حين ذهب إلى أنه ليس من مهمات الدولة أن تدعم «الهويات المنهارة» أو الثقافات واللغات المعرّضة للانقراض إذا كان أصحابها أنفسهم تخلوا عنها، إلا أن دعم الأفراد العاجزين والمحرومين واجب على الدولة ولا ينبغي تبرير تخلّيها عن هذا الدعم بحجة أن معظم العاجزين والمحرومين ينتمون إلى جماعة ثقافية أو إثنية معيّنة. ثم إن الحديث عن الثقافات لا ينبغي أن ينصرف إلى البقايا و«المستحثات» الأركيولوجية والهويات المنهارة والمنقرضة فقط؛ لأن الثقافات قد تنطوي على مدلول واقعي يتمثل في حقيقة أن التراتب الثقافي بين الجماعات عادة ما يوجد بسبب تراتب مؤسساتي اجتماعي وسياسي واقتصادي، وقد يكون هذا التراتب ناتجاً عن حالة من الاختلال المزمن في توزيع الثروة والسلطة السياسية في المجتمع. وفي هذا النوع الأخير من المجتمعات سيتحول انسحاب الدولة إلى كارثة على الجماعات العاجزة

والمحرومة، وسيصبّ هذا الانسحاب في مصلحة الجماعات المقتدرة والقوية سياسياً واقتصادياً. وهو ما يعني تعميق حالة العجز والحرمان داخل تلك الجماعات. لنفترض أن دولة في مجتمع متعدد الثقافات يوجد فيه العرب والفرس والتركمان والأكراد، وبحكم توزيع تاريخي مختل للقوة السياسية والاقتصادية تمكن العرب من الإمساك بمقاليد الحكم والحصول على نفوذ واسع داخل الدولة وفي الحياة العامة، في مقابل تهميش كبير كان من نصيب الآخرين. هل من الملائم في هذه الحالة أن تنسحب الدولة لتترك الناس يتدبّرون شؤونهم بأنفسهم؟ ألن يعني هذا بقاء الاختلال في توزيع القوة داخل المجتمع كما كان قبل انسحاب الدولة؟ ألن يكون حضور الدولة مطلباً ملحّاً للجماعات المهمَّشة من أجل تحقيق التوازن ووضع قطار المساواة على «السكة» الصحيحة؟

قد يكون انسحاب الدولة إلى حدود معيّنة مطلباً عادلاً إذا كان حضور الدولة الكلي جزءاً من المشكلة، وإذا كانت الجماعات المهيمنة تستغلّ الدولة وتتوسل بقوّتها لضمان استمرار نفوذها ودوام تهميش الآخرين. ولكن، هل انسحاب الدولة هو الحل الوحيد للقضاء على حالات استغلال الدولة من قبل الجماعات المهيمنة؟ تطرح التعددية الثقافية والمنادون بالعدالة الانتقالية حلولاً أخرى من بينها برامج «المعاملة التمايزية» و«التمييز الإيجابي» ودعم الأقليات والمحرومين ونظام الكوتا، بما يضمن تحقيق المساواة ومعالجة آثار الحرمان التاريخي والتمييز السلبي المزمن الذي وقع على هذه الجماعات. ثم إن المعضلة هنا لا تنحصر فيما إذا كنا نطالب الدولة بدعم الهويات المنهارة والثقافات أو اللغات المنقرضة أو المهددة بالانقراض أم لا، بل في ضمان عدم استخدام الدولة من أجل الحفاظ على هوية أو ثقافة ما والتعجيل بزوال الهويات والثقافات الأخرى. فإذا كان دعم الهويات المنهارة ليس من مهمات الدولة، فإن هذا المطلب ينبغي أن ينسحب حتى على الهويات الحيّة؛ إذ ليس من مهمات الدولة دعم هذه الهويات

كذلك. وهذا مطلب حيوي فيما يتعلق باعتراف الدولة الرسمي بقومية أو لغة أو دين أو تاريخ أو تراث بعينه، فهل من واجب الدولة أن تحتفظ في متاحفها الوطنية، مثلاً، بتراث جماعة الأغلبية المهيمنة على حساب تراث الجماعات الأخرى؟ ثم هل يمكن أن نطلق على هذا النوع من المتاحف متاحف وطنية؟ أليس الأولى أن نسمّيها متاحف خاصة بالجماعات المهيمنة كما هي على حقيقتها؟ وفي المقابل، هل من واجب الدولة أن تعتز وتحتفظ بتراث ثقافاتها القديمة المنقرضة؟ أليست هذه ثقافات منهارة ومنقرضة؟ ثم ما الضير في اهتمام الدولة بثقافاتها المتنوعة بما فيها الثقافات المهدَّدة بالانهيار والانقراض؟ فإذا كانت الدولة تهتم بالتنوع النباتي والحيواني القائم على أرضها، فلماذا نضع المحاذير حين يتعلق الأمر بحماية التنوع البشري؟ هل حفظ الفصائل الحيوانية والنباتية المهدَّدة بالانقراض أهم من حفظ التنوع الثقافي البشري المهدَّد بالزوال؟ هل انقراض لغة معيّنة أو تقليد موسيقي لإحدى الثقافات المهدَّدة بالانقراض أهون من انقراض فصيلة نادرة من النمور والغزلان أو حتى الحشرات والديدان؟

يوجد في التعددية الثقافية من يطالب، ومن منطلق أخلاقي، بسياسات حمائية تجاه الثقافات والتنوع البشري، وبالنسبة لتشارلز تايلور، فإنه لا تكفي المطالبة بأن ندع الثقافات تحمي نفسها ضمن حدود مقبولة، بل علينا جميعاً «أن نعترف بالقيمة المتساوية للثقافات المختلفة، وذلك ليس لتركها تبقى فقط، بل لنقدّر ثراءها كذلك»[1]. وهناك من يطالب بدعم الدولة للجماعات المهمَّشة والثقافات واللغات المهدَّدة بالانقراض، ويطالب من أجل ذلك ببرامج الدعم والتمويل الحكوميين. وقد تمثّل هذه المطالب إخلالاً بمبدأ المعاملة المتساوية لصالح المعاملة المتمايزة لهذه الجماعات. إلا أن علينا أن ننتبه إلى حقيقة مهمة في هذا السياق، وهي أن الجماعات المهمَّشة لا

(1) Taylor, "The Politics of Recognition," p. 120.

تطالب، بالضرورة، بمعاملة خاصة ودعم حكومي وتمويل رسمي ينقذها من الانهيار والانقراض، بقدر ما تطالب بالمعاملة المتساوية وحقها في الاعتراف المتساوي والتعبير العلني عن هويتها تماماً كما هو الحال لدى الجماعات المهيمنة. وما يرفضه هؤلاء هو تعامل الدولة مع هويتهم على أنها «هوية سالبة» أو ناقصة في مقابل هوية الجماعة المهيمنة التي ينظر إليها على أنها «هوية إيجابية» ومرجعية ومعيارية، بمعنى أنهم يرفضون أن تكون للدولة هوية رسمية هي، في نهاية المطاف، هوية جماعة واحدة من بين الجماعات المتنوعة التي تعيش داخل حدود هذه الدولة، وتتمتع بشرف المواطنة فيها.

ويشير بعض التعدديين الثقافيين إلى أن المعاملة المتساوية مطلب أساسي في التعددية الثقافية، وكما أن هذا المطلب لا ينسجم مع المعاملة المتمايزة للجماعات، فإنه كذلك لا ينسجم مع انحياز الدولة وعدم حيادها. وبحسب طارق مودوود فإن «الجماعات الهامشية والمقموعة والتابعة تطالب بالمساواة»[1]، وترفض التهميش والقمع والإقصاء. وهذا مطلب يتحقق من خلال السماح للجميع بحق التعبير العلني عن هويتهم دون معاملة تمييزية ولا امتيازية من قبل الدولة. والسؤال الذي تطرحه هذه الجماعات هو: هل علينا أن نحتفظ بهوياتنا بصورة خاصة وسرية، في حين تحظى الجماعة المهيمنة بحق التعبير العام والعلني عن هويتها في الدولة وفي المجال العام؟ وهل من المعاملة المتساوية أن تكون هوية الجماعة المهيمنة هي المرجع والمعيار الطبيعي، وهوية الجماعات المهمَّشة هي الانحراف والانزياح عن هذا المرجع المعياري؟ ويشير طارق مودوود، على سبيل المثال، إلى مطلب المثليين، فهؤلاء يطالبون بالاعتراف بهم بصورة إيجابية وكما هم يريدون أي كمثليين جنسياً، ويرون أنه ليس من المعاملة المتساوية أن يجري التعامل في

(1) Tariq Modood, "Remaking Multiculturalism after 7/7," Open Democracy, 29 September 2005, <http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/multiculturalism_2879.jsp>.

قوانين الدولة وسياساتها العامة مع «الغيرية الجنسية» على أنها المرجع المعياري والحالة الطبيعية في الميول الجنسية للبشر، لأن هذا يمثل انحيازاً من قبل الدولة ضدهم ولصالح الغيريين جنسياً، ومن هنا يطالب هؤلاء بـ«تطبيع الشذوذ» من خلال الاعتراف المتساوي بالمثلية الجنسية كأحد الميول الجنسية «الطبيعية» تماماً كما هو الحال مع الغيرية الجنسية. والمثليون هنا لا يمثّلون «هوية منهارة» وبحاجة إلى دعم الدولة وإنقاذها، كما أنهم لا يطالبون بمعاملة متمايزة خاصة بهم كمثليين، بل يطالبون بحياد الدولة وتفريغ قوانينها وسياساتها من الانحياز لصالح الغيريين على حسابهم. ويترتب على الاعتراف المتساوي بالمثليين أن يحصل هؤلاء على كل حقوق الغيريين كحق الزواج وتبنّي الأطفال وغيرهما من حقوق الأزواج.

وبحسب نيرا تشادهوك (من قسم العلوم السياسية بجامعة دلهي)، فإن الحقيقة التي تجلّت بعد «الانفجار الإثني العالمي» وصعود الأقليات ومطالبتها بالمساواة، هي أن الدولة الحديثة «كانت، ظاهرياً، مجردة من أية نقطة مرجعية ثقافية، إلا أنها انعطفت لتصبح مشروعاً لشرعنة الأفهام المهيمنة، واستبعاد هويات الأقلية»[1]. هذا يعني أن «صفحة» الدولة لم تكن بيضاء بالكامل، بل ثمة نقوش محفورة على وجهها هي نقوش الهويات الغالبة والمهيمنة. وما تطالب به الأقليات والجماعات المهمَّشة هو إما السماح لها بالنقش على هذه الصفحة على قدم المساواة مع الجماعة المهيمنة، وإما الشطب الكلي لكامل النقوش لتعود الصفحة بيضاء كما ينبغي أن تكون. فليس من المعاملة المتساوية في شيء أن تعترف الدولة بهوية مهيمنة معيّنة بصورة رسمية، وتنكر الاعتراف الرسمي بهويات الآخرين، أو حتى أن تعبّر عن احترامها لهويتهم وكأنهم عالة وطارئون ومتطفلون على الدولة. وبالمعنى

(1) Neera Chandhoke, "The Logic of Recognition?," <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20chandhoke.htm>.

هذا، يكون من حق السنّة واليهود والمسيحيين والزرادشتيين والبهائيين أن يعترضوا على اعتراف إيران الرسمي بالدين الإسلامي والمذهب الجعفري. ومن حق الأكراد أن يعترضوا على جعل القومية التركية قومية رسمية في تركيا، وعلى جعل القومية العربية قومية رسمية في العراق وسوريا. وتمثل «المسألة الأمازيغية» في الجزائر والمغرب واحدة من المسائل الكاشفة في هذا السياق. فإذا كانت الدولة دولة الجميع فإن من حق الجميع أن يتمتعوا بحقوق مواطنة متساوية، ومن بينها حق الاعتراف المتساوي، فإذا كان لزاماً على الدولة أن تعترف بقومية أو لغة رسمية فإن مبدأ المساواة يقتضي أن تعترف الدولة بجميع قومياتها ولغاتها بصورة رسمية وعلى قدم المساواة. وما كشفته «المسألة الأمازيغية» أن الدولة ليست حيادية في هذه النقطة، وأن القومية العربية هي الهوية المرجعية الثقافية في الدولة. ولهذا كان الاعتراف بـ«الهوية الأمازيغية» - قومية ولغة وتاريخاً - واحداً من المطالب الأساسية لدى أمازيغ الجزائر والمغرب، وكان على الجزائر أن تمرّ بحوادث «الربيع الأمازيغي» في العام 1980، وبمواجهات منطقة القبائل الدامية في العام 2001، حتى تعترف في أكتوبر 2001 بأن الأمازيغية لغة رسمية في البلاد. وفي أكتوبر 2001 أصدر ملك المغرب محمد السادس الأمر بإنشاء «المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية» الذي كُلّف برسم السياسات الكفيلة بالنهوض بالثقافة الأمازيغية كمكوّن أساسي من مكونات الهوية الوطنية المغربية المتنوعة.

والخلاصة أنه ليس أمام الدولة في مجتمع متعدد الثقافات إلا الاعتراف المتساوي بجميع ثقافاتها. إلا أن الاعتراف المتساوي لا يترجم، بالضرورة، في صورة اعتراف رسمي بجميع هذه الثقافات، بل يمكن أن يترجم في صورة الحرّية السلبية الخاصة بعدم التدخّل كما لدى أشعيا برلين. وعلى سبيل المثال، فإن الحرّية الدينية في الولايات المتحدة الأمريكية مضمونة لا بفضل الاعتراف الرسمي المتساوي بثقافاتها واحدة واحدة، بل بفضل الحرّية السلبية

التي يؤمّنها قانون «**توطيد الحرّية الدينية**» المقرّ في العام 1786، والذي يمنع الكونغرس من تحديد دين للدولة أو التدخّل في الممارسة الحرة للعبادة. وربما تعارض هذا مع سياسات الاعتراف الرسمي، إلا أنه لا يتعارض مع مفهوم الاعتراف المتساوي، بل هو ترجمة له بطريقة أخرى، وهي طريقة بديلة تتجنّب الكثير من عيوب الاعتراف الرسمي، المتساوي وغير المتساوي، وتتجنّب، كذلك، تشييء الهوية الثقافية، والتعامل معها كجوهر موضوعي ثابت، واختزال الأفراد في انتمائهم الثقافي للجماعة، وهو ما يقود، في الغالب، إلى اختزال الجماعة في زعمائها المكرّسين الذين يزداد نفوذهم ومكاسبهم بتأكيد الاعتراف الرسمي بجماعتهم.

الفصل الرابع

هل البحرين دولة متعددة الثقافات؟


MOHAMED KHATAB

- 1 -

في فبراير 2009 أسقط مجلس الشورى البحريني، وللمرة الثانية، مشروع قانون التقاعد المبكر للمرأة والمقدَّم من قبل مجلس النواب، وذلك بحجة أنه يخالف المادة (18) من الدستور والتي تؤكد على مبدأ المساواة بين المواطنين. وقبل هذا بأيام تحفظت الحكومة البحرينية على مشروع قانون إنشاء هيئة بيت الزكاة، وقالت في مذكرة إلى مجلس النواب: «إن مشروع القانون اقتصر في أحكامه على إحدى طائفتي المجتمع البحريني المسلم وهي الطائفة السنّية من دون الطائفة الأخرى وهي الطائفة الشيعية من دون مبرر ولا مسوّغ، فإنه يكون قد انطوى على مخالفة دستورية تتمثل في مخالفة المادة 18 من الدستور التي تقرر مبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وعدم التمييز بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة. ذلك أن القانون ينبغي أن يتضمن أحكاماً موضوعية عامة ومجردة تتسع لكل المواطنين وتطّبق في شأنهم جميعاً من دون ما تمايز ولا تباين بينهم ومن دون ما استثناء أو استبعاد لبعضهم، طالما أنهم يخضعون لمركز قانوني»[1].

هذه قضية تقع في صلب اهتمامات التعددية الثقافية، إلا أن مجلس الشورى والحكومة يحتكمان لمرجعية تشريعية تقع على النقيض من مطالب

(1) جريدة الوسط البحرينية، 31/ 1/ 2009.

التعددية الثقافية ومفاهيم المعاملة العادلة المتمايزة. لكن هذا لا يعني أن البحرين - كدولة وكمجتمع - بعيدة عن مطالب التعددية الثقافية ومفاهيمها بصورة مطلقة.

يعلم الجميع أن مجتمع البحرين ينطوي - على صغره ومحدودية مساحته - على تنوع ثقافي عريق، إلا أن التعامل السياسي مع هذا التنوع يُنتج نموذجاً قلقاً ومشوّشاً من التعددية الثقافية، ومن سياسات الاعتراف. ويمكن اكتشاف هذا التشوّش على مستويات عديدة. فالبحرين بلد يتكون من مجتمع صغير بلغ عدد سكانه 1,050,000 نسمة وفق آخر تصريح رسمي في العام 2008. ويشكّل المسلمون (شيعة وسنّة) حوالي 99% من مجموع مواطنيه، والبقية تتألف من أقليات يهودية ومسيحية وهندوسية وبهائية، بالإضافة إلى أقليات بوذية وسيخية معظمهم من الأجانب المقيمين. ويذكر الموقع الرسمي للحكومة الإلكترونية أن المجموعات الإثنية في البحرين تتوزّع على النحو الآتي: البحرينيون العرب (63%)، آسيويون (19%)، عرب آخرون (10%)، إيرانيون (8%).

وتتمتع المجموعات الدينية بحرّية دينية مقبولة تسمح لها ببناء دور العبادة وإقامة شعائرها الدينية الخاصة. وتذكر بعض الإحصاءات الرسمية أن في البحرين (589) مأتماً، و(863) مسجداً مسجلاً لدى إدارة الأوقاف الجعفرية، و(360) مسجداً مسجّلاً لدى إدارة الأوقاف السنّية، بالإضافة إلى نحو (500) دار للعبادة غير مرخّصة رسمياً[1]. وهناك نحو 12 إلى 13 كنيسة مسجّلة لدى وزارة التنمية الاجتماعية وموزعة بين الطوائف الإنجيلية والكاثوليكية والأرثوذكسية. وهناك، كذلك، عدد من المعابد لكل من اليهود

---

(1) ذُكرت هذه الإحصاءات في مؤتمر صحفي عقده وزير العدل والشؤون الإسلامية الشيخ خالد بن علي آل خليفة بتاريخ 11 كانون الأول/ ديسمبر 2008. انظر: جريدة **الوسط** البحرينية، 12/ 12/ 2008.

والهندوس والسيخ والبوذيين والبهائيين. فهل يفهم من هذا أن البحرين قد أوفت بالتزامها تجاه (المادة - 27) من «العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية»، والتي تنصّ على أنه «لا يجوز، في الدول التي توجد فيها أقليات إثنية أو دينية أو لغوية، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليات المذكورة من حق التمتع بثقافتهم الخاصة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائرهم أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم»؟ سنؤجّل الإجابة عن هذا السؤال حتى ننتهي من رسم الصورة العامة لحالة التعددية الثقافية في البلاد، وطريقة التعامل الرسمي معها.

وقبل هذا، ينبغي علينا أن نشير إلى أن التنوع الديني والإثني قد حظي باعترافات وتأكيدات رسمية عديدة، آخرها جاء على لسان الشيخ سلمان بن حمد آل خليفة، وليّ العهد ورئيس مجلس التنمية الاقتصادية، في مقابلة مع شبكة «سي إن إن» الأخبارية بتاريخ 29 أغسطس 2008. وجاء تأكيد وليّ العهد في سياق الإجابة عن سؤال حول مدى تأثير المكاسب السياسية التي حققها الشيعة في العراق في استجابة البحرين لمطالب الشيعة البحرينيين، قال وليّ العهد: «علينا أن نفهم أن البحرين مجتمع متعدد الثقافات والأعراق، لذلك يجب أن يشمل الاحترام جميع الشرائح، سواء السنّة أو الشيعة أو المسيحيين واليهود والبوذيين»[1].

هذا تأكيد صريح على أن البحرين مجتمع متعدد الثقافات، وأن الاحترام ينبغي أن يشمل جميع الأديان والطوائف والإثنيات، إلا أن الاحترام شيء، والاعتراف الرسمي شيء آخر؛ لأن دستور مملكة البحرين لعام 2002 يحترم جميع المواطنين حين ينصّ على المعاملة المتساوية أمام القانون في الحقوق والواجبات العامة، وحين يمنع «التمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة» (مادة - 18)، وحين ينص على أن

(1) <http://arabic.cnn.com/2008/MME/8/30/salman.bahrain/index.html>.

«حرّية الضمير مطلقة، وتكفل الدولة حرمة دور العبادة وحرّية القيام بشعائر الأديان والمواكب والاجتماعات الدينية طبقاً للعادات المرعية في البلد» (مادة - 22). إلا أن الدستور ذاته لا يعترف بدين رسمي للدولة غير الإسلام، ولا بلغة رسمية غير العربية، فـ«دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، ولغتها الرسمية هي اللغة العربية» (مادة - 2). وهذا يعني أن الأديان الأخرى ولغات القوميات الأخرى تحظى باحترام الدولة إلا أن الاحترام لا ينطوي على الاعتراف بالضرورة. كما أن الدولة لا تسمح، مبدئياً، لأية جماعة بتنظيم نفسها في كيان سياسي تقتصر عضويته على أبناء الجماعة فقط، ويمنع قانون «الجمعيات السياسية» لسنة 2005 تأسيس جمعية سياسية «على أساس طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي أو مهني، أو على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة» (مادة - 4/ 4).

لا يمثّل الاعتراف الرسمي باللغة العربية معضلة سياسية كبرى في دولة مثل البحرين على خلاف ما عليه الحال في السياسات اللغوية المعقدة في دول مثل المغرب والجزائر والعراق وكندا. وليس معنى هذا أن اللغة الأوردية أو الفارسية لا تمثلان مصدراً أساسياً لهوية الآسيويين والبحرينيين من أصول فارسية، بل لأن هاتين الجماعتين هما أكبر جماعتين مؤهلتين للانخراط في سياسات الاعتراف اللغوي بحكم نسبتهم العددية في البلاد، إلا أنهما لم تنخرطا بعدُ في هذه السياسات؛ لكون الأولى جماعة غير منظمة وغير مسيّسة ومعظم أبنائها من المقيمين، في حين أن الجماعة الثانية تتمتع بتنظيم جيّد، ولا يعوزها التسييس، إلا أنها تشعر أن الوقت والظروف الإقليمية المتوترة غير مواتية لطرح مطالب سياسية خاصة ومن بينها المطالبة باعتراف رسمي باللغة الفارسية. أضف إلى ذلك أن معظم أبناء هذه الجماعة حديثو التجنّس، وقد يتملكهم، لذلك، شعور قوي بالمديونية أو حتى بالخوف تجاه الدولة التي منحت الجنسية لهم بعد أن كانوا محرومين منها

ومصنّفين في خانة «البدون» لعقود طويلة. كما أن أية مطالبة من هذا النوع ستفتح باب جهنم على هذه الجماعة من جهات عديدة، فهناك القوميون العرب الذين سيكونون لها بالمرصاد، وهناك أجهزة السلطة والجهات الموالية لها في الصحافة وفي مجلس النواب. وستعمد هذه الجهات، مجتمعة ومتفرقة، إلى إساءة تأويل مغرضة لهذه المطالبة بحيث يجري تصويرها على أنها نقص في الولاء للبحرين أو ازدواج في ولائهم السياسي بين البحرين وإيران.

كان من الممكن أن تكون السياسات اللغوية متوترة في حال انتهجت الدولة سياسات عروبية شوفينية، إلا أن الحاصل أن الدولة تعترف باللغة العربية كلغة مرجعية معتمدة في الوثائق والتشريعات والجريدة الرسمية؛ وذلك لحسم أي خلاف قد يطرأ في تأويل نصوص هذه الوثائق والتشريعات. وهذا ما جعل الدولة تنتهج سياسات لغوية متسامحة، فهي تعترف بالعربية كلغة رسمية، ولا تنكر، في الوقت ذاته، على الآخرين حقهم في استخدام لغتهم القومية. إلا أن الملاحظ أن هذه السياسات متقلبة، وثباتها وتقلبها مرهونان بالأوضاع الإقليمية وطبيعة العلاقة مع إيران على وجه الخصوص. ولهذا تجدها سياسات متسامحة حيناً، ومتعصبة ومأخوذة بهواجس غريبة تجاه عروبة البحرين حيناً آخر، مع العلم أن «عروبة البحرين» مصطلح جرت العادة باستخدامه في الخطاب الرسمي للتأكيد على السيادة الوطنية في وجه الادعاءات الإيرانية التي تمسّ سيادة البحرين واستقلالها. وفي سياق هذه الهواجس الغريبة قرّر مجلس الوزراء، في 22 يونيو 2008، تشكيل لجنة حكومية لـ «مراقبة الطائفية»، بحيث تكون مهمتها مراقبة التزام المنابر والصحف والمواقع الإلكترونية بالقيم والثوابت الوطنية، وبخاصة فيما يتعلق بـ «الذات الملكية وسمو وليّ العهد والوحدة الوطنية وموضوع الطائفية وعروبة البحرين»، والسؤال هو: ما دخل «عروبة البحرين» في لجنة حكومية مهمتها مراقبة الطائفية؟! واللافت في هذا السياق، أن مركز البحرين للدراسات

والبحوث أصدر في شهر يونيو 2008 «التقرير الاستراتيجي البحريني» الأول، وحذّر فيه من أن «البحرين تواجه تحدياً رئيسياً يتمثل في مستقبل الهويّة الوطنية للدولة»، ويبدو أن ما يهدد هذا المستقبل، بحسب التقرير، هو وجود خلل في التركيبة السكانية تتسبب فيه العمالة الآسيوية على وجه الخصوص.

يمكن لهذه الهواجس الرسمية تجاه العروبة أن تكون مصدر ضغط معنوي لكبح أية رغبة في المطالبة باعتراف رسمي بلغة غير العربية، إلا أن هذه الهواجس قد تتسبب، من جهة أخرى، في تنشيط هواجس الجماعات الأخرى وإيقاظ شعورهم القومي الحماسي بلغتهم الأم. وعندئذٍ سيفهم هؤلاء أن اعتراف الدولة الرسمي باللغة العربية يعكس، في الوقت ذاته، عدم اعتراف أو إساءة اعتراف بلغاتهم، ومن ثَمّ، بثقافاتهم وهوياتهم الثقافية التي تمثّل اللغة أحد مرتكزاتها الأساسية.

- 2 -

حين تحفظت الحكومة على مشروع قانون إنشاء هيئة بيت الزكاة، فُهِم من ذلك أنها تنظر إلى المعاملة المتمايزة على أنها معاملة تمييزية تنطوي على مخالفة دستورية بالضرورة. وهنا لا يمكن الرد على تحفظ الحكومة بتذكيرها بأنها هي من دفعت «قانون أحكام الأسرة» إلى مجلس النواب وهو ينطوي على شقين متمايزين: سنّي وشيعي؛ والسبب أن الحكومة سترد بأنها التزمت بمبدأ المعاملة المتساوية حين دفعت بهذا القانون ذي الشقين، فهي لم تمارس التمييز في هذه الحالة، في حين أن الأمر سيختلف في حال قامت الحكومة بدفع قانون لأحكام الأسرة بشق واحد يخصّ السنّة فقط، أو يخصّ الشيعة فقط. إلا أنه قد فات الحكومة أن المادة (18) تقرر المساواة بين المواطنين في «الحقوق والواجبات العامة» وليس في الحقوق والواجبات الخصوصية والتي تندرج تحتها الحقوق والواجبات الثقافية الدينية والمذهبية؛

لأنها حقوق وواجبات خاصة بالضرورة. ثم فات الحكومة كذلك أن هذه المادة تتحدث عن جميع المواطنين لا عن خصوص المسلمين سنّة وشيعة فقط. هذا يعني أن التمييز سيبقى قائماً حتى في حال قامت الحكومة، كما عملت في قانون أحكام الأسرة، بدفع قانون واحد بشقين: سنّي (في حال بيت الزكاة) وشيعي (في حال الخمس)، والسبب أن هذا سيُفهم على أنه تمييز يستهدف المواطنين الملحدين وغير المسلمين وفيهم يهود ومسيحيون وبهائيون وغيرهم، وإن كان هؤلاء يمثّلون أقليات صغيرة محدودة العدد ولا تتجاوز نسبتها الـ 1% من مجموع المواطنين. إلا أن هذا لا ينفي حقيقة أن قيام الحكومة بتنظيم الشؤون الدينية للمسلمين فقط هو معاملة امتيازية للمسلمين، وتمييزية تجاه الديانات الأخرى.

إلا أنه لا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن الدستور ذاته ينص على أن «دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع» (مادة – 2). هذا يعني أن المسألة تتصل بسياسات الاعتراف. والاعتراف هنا ليس مفهوماً سطحياً وزائداً عن الحاجة كما قد يُفهم من الانتقادات التي توجه لهذا المفهوم، بل ثمة التزامات على الدولة الوفاء بها تجاه من تعترف به. فاعتراف الدولة بالإسلام كدين رسمي ينطوي على جملة التزامات، فهو يسمح للدولة باعتماد المناسبات الإسلامية كعطل رسمية في روزنامة الدولة مثل رأس السنة الهجرية ومولد النبي والوقوف بعرفة وعيدي الفطر والأضحى، كما أنه يُلزم الدولة بحماية الدين الرسمي وتعزيز حضوره في مناهج التربية الدينية في مختلف مراحل التعليم (مادة 7 –ب من الدستور)، ويُلزمها بمعاقبة كل من يسيء إليه ويمسّ بأسس عقيدته (مادة – 23 من الدستور)، وبتنظيم أحوال المواطنين الشخصية في محاكم دينية رسمية. وفي المقابل، تكون الدولة في حلٍّ من أي التزام دستوري يفرض عليها تعزيز حضور أي دين آخر غير الإسلام، ولا معاقبة أي مسيء أو ماسّ بأسس أية عقيدة غير الإسلام، ولا تنظيم الأحوال الشخصية وإنشاء محاكم دينية لغير

المسلمين. وهذا ما قد يفهمه أبناء الديانات الأخرى على أنه تمييز بحقهم، وهو تمييز يتعارض مع مبدأ المعاملة المتساوية أمام القانون والتي نصّت عليها المادة (18) من الدستور.

ومع هذا، فإن «قانون العقوبات» البحريني يخصص فصلاً خاصاً لجرائم «المساس بالدين»، وهو يتحدث عن «ملل معترف بها»، هكذا بصيغة الجمع، الأمر الذي يعني أن ثمة أكثر من ملة معترف بها في الدولة. ويحتوي هذا الفصل على عقوبات بالحبس وغرامات مالية بحق «من تعدى بإحدى طرق العلانية على إحدى الملل المعترف بها أو حقّر من شعائرها» (مادة - 309)، أو «من طبع أو نشر كتاباً مقدساً عند أهل ملّة معترف بها إذا حرّف نصه عمداً تحريفاً يغيّر من معناه أو حقّر من أحكامه أو تعاليمه»، و«من أهان علناً رمزاً أو شخصاً يكون موضع تمجيد أو تقديس لدى أهل ملة»، و«من قلّد علناً نسكاً أو حفلاً دينياً بقصد السخرية منه» (مادة - 310)، و«من تعمّد التشويش على إقامة شعائر ملّة معترف بها أو على حفل أو اجتماع ديني أو تعطيل شيء من ذلك أو منعه بالقوة أو التهديد»، و«من أتلف أو شوّه أو دنّس بناء معداً لإقامة شعائر ملّة معترف بها أو رمزاً أو أشياء أخرى لها حرمة دينية» (مادة - 311).

تضمن هذه المواد للأديان والملل حرمتها، إلا أنها تضع قيداً لهذه الضمانة وهي أن تكون الملة «معترفاً بها»، فما معنى الاعتراف هنا؟ وكيف يثبت هذا الاعتراف؟ فإذا كان الدستور لا يعترف إلا بالإسلام كدين رسمي للدولة، فكيف يتحدث «قانون العقوبات» عن ملل أخرى معترف بها؟ هذه قفزة في المدونات التشريعية والقانونية تحتم علينا التمييز بين الدين الرسمي للدولة، وبين الاعتراف الرسمي بالأديان والملل الأخرى في الدولة دون أن تكون، بالضرورة، أدياناً ومللاً رسمية. فالدولة، على سبيل المثال، تعترف بالمذهب الشيعي بدليل وجود مؤسسات دينية شيعية رسمية مثل المحكمة الجعفرية وإدارة الأوقاف الجعفرية، إلا أن هذا لا يعني أن المذهب الشيعي هو المذهب الرسمي في الدولة. كما أن الدولة تمنح أبناء الأديان والملل

الأخرى الحق في المجاهرة بدينهم وبناء دور عبادتهم وإقامة شعائرهم، إلا أن هذا لا يعني أن هذه أديان رسمية في الدولة. وعلى الرغم من وجاهة هذا التمييز، إلا أن الاعتراف يبقى مفهوماً غامضاً، فلا أحد يعرف مدلوله على وجه التحديد، ولا أحد يعرف كيفية ثبوته أو عدمه، فهل السماح بإقامة دور العبادة وممارسة الشعائر دليل على أن الدولة تعترف بهذا الدين أو ذاك؟ ربما كان ذلك صحيحاً في حالة الدين اليهودي والمسيحي، إلا أنه غير صحيح في حالة البهائيين، ففي الوقت الذي نرى الدولة تسمح بتوثيق عقود الزواج اليهودية والمسيحية، نراها ترفض توثيق عقود زواج البهائيين، الأمر الذي يضطرهم إلى إجراء عقدين معاً: الأول عقد زواج بهائي ديني داخلي يجرى في البحرين، والآخر عقد زواج مدني يُجرى في الخارج في البلدان التي تقرّ الزواج المدني. وهذا العقد الأخير هو الذي تقبل الدولة توثيقه رسمياً بشرط أن يكون كلا الزوجين من غير المسلمين.

قد تحسم الدولة هذا الإشكال بقبول توثيق عقد الزواج البهائي، إلا أن هذا لا يعني أن الدولة قادرة على حلّ معضلة الاعتراف بكل مستوياتها؛ لأنه سيكون علينا أن نتساءل عن حدود الملل التي ستعترف بها الدولة؟ وما إذا كان على الدولة أن تعترف بالتيار العام في الملة أم بالانشقاقات والتنوعات الداخلية فيها؟ ومن يحدد، على سبيل المثال، قائمة الرموز والشخصيات التي تكون «موضع تمجيد أو تقديس لدى أهل ملة» من الملل، والذي يستحق من أهانها علناً عقوبة الحبس أو الغرامة المالية؟ هل التيار العام في الملة أم التيارات المنشقة؟ ثم إن معضلة الاعتراف الكبرى التي تواجه الدولة لا تكمن في تعاملها مع الأديان والملل الأخرى التي ثبت أنها تتمتع بحرّية دينية مقبولة، بل في طريقة إدارتها لسياسات الاعتراف بين الطائفتين الأساسيتين في البلاد (الشيعة والسنّة)، وفي طريقة إدارتها للتنازع بينهما على مجالها العام، وعلى قضية التمثيل السياسي لكل جماعة. وهذه مسألة أخذت أبعاداً خطيرة بعد العام 2011.

ومن حيث البدء، فإن مبدأ المواطنة المتساوية يفرض على الدولة أن تقدم لجميع مواطنيها معاملة متساوية، وألا تمارس التمييز بينهم في الواجبات والحقوق ومن بينها الحقوق الثقافية. وفي دولة متعددة الأديان، فإن الاعتراف بدين معيّن على أنه الدين الرسمي لها، يعتبر إخلالاً بمبدأ المواطنة المتساوية. وحتى لو كان 99% من سكان الدولة يدينون بهذا الدين الرسمي، فإن على الدولة ألا تنسى أن من حق الـ1% من السكان أن يشعروا، كذلك، بأنهم مواطنون كاملو المواطنة، وأن الدولة دولتهم، وأنهم ليسوا طارئين، ولا متطفلين على الدولة، ولا ملحقين بأتباع الدين الرسمي. جون ستيوارت ميل ذهب إلى أبعد من ذلك حين طالب الجنس البشري باحترام الرأي المختلف حتى لو كان يعتنقه شخص واحد فقط، يقول: «لو تبنّى الجنس البشري بأسره، باستثناء شخص واحد، رأياً ما، وكان للشخص الواحد رأي مخالف، فإنه لا يحق للجنس البشري أن يقمع ذلك الشخص أكثر مما يحق له هو، لو استطاع، أن يقمع الجنس البشري»[1].

ثم إن اعتراف الدولة بدين الغالبية كدين رسمي لها، لا يعني أن مطالب هذه الغالبية بالاعتراف ستنتهي؛ لأن الدين، بحد ذاته، ينقسم إلى مذاهب، والمذاهب إلى اجتهادات مختلفة، ولكل مذهب أتباع وجماعات، الأمر الذي يعني أن على الدولة أن تعترف لا بدين رسمي فحسب، بل بمذهب رسمي داخل هذا الدين، وربما باجتهاد محدد داخل هذا المذهب. وفي حالة البحرين، فإن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، ويدين به 99% من المواطنين، إلا أن الإسلام ينقسم، في البلاد، إلى مذهبين كبيرين لكل منهما

---

(1) جون ستيورات ميل، «عن الفردية،» في: ماري ولستونكرافت [وآخرون]، **الفردية والمجتمع المدني**، تحرير ديفيد بوز؛ ترجمة صلاح عبد الحق؛ مراجعة فادي حدادين، مفاهيم الليبرتارية وروادها؛ 2 (بيروت: دار رياض الريس، 2008)، ص 93-94.

اجتهاداته الفقهية والكلامية وقائمة رموزه وشخصياته «موضع التمجيد والتقديس» الخاصة. وعلى الدولة أن تحسم أمرها في هذه القضية؛ لأنها ستكون مضطرة، في بعض المواقف، إلى اصطفاء اجتهاد مذهبي معيّن حتى في أهون الأمور وأصغرها. فلو أن الدولة قررت، كما هو حاصل الآن، إعطاء عطلة رسمية في يوم المولد النبوي، فإن عليها أن تحدد هذا اليوم بدقة، فهل سيكون في 12 ربيع الأول كما لدى السنّة (وهو التاريخ المعتمد في الدولة)، أم في 17 ربيع الأول كما لدى الشيعة؟!

عمدت الدولة، منذ العشرينات من القرن العشرين، إلى إعطاء كل جماعة استقلالاً نسبياً في إدارة شؤونها الدينية الخاصة، فأنشأت محكمة جعفرية إلى جنب محكمة سنّية، وإدارة للأوقاف الجعفرية إلى جنب إدارة للأوقاف السنّية. وقد لعب هذا النظام التوافقي دوراً مهماً في تأمين التوازن بين الجماعتين، إلا أن هذا النظام يتعرّض، بين فترة وأخرى، لموجات من الجدل تتركّز معظمها حول حقيقة المذهب الرسمي المعتمد في الدولة وخاصة في صياغة مناهج التربية الإسلامية في المدارس الحكومية، وفي صيغة الأذان المعتمدة في أجهزة الإعلام الرسمية، وفي روزنامة المناسبات الدينية الرسمية، والأهم من كل ذلك في حقيقة أو زيف التمييز المؤسساتي الذي تمارسه على أساس الطائفة. ولا يبدو أن هذا الجدل سينتهي ما دام الوضع على ما هو عليه. بل إن كل المؤشرات ترشّح استمراره خاصة وأن الجدل بين رجال الدين الشيعة والدولة قد وصل إلى صلب النظام التوافقي الذي تأسست ركيزتاه الأساسيتان في العشرينات، وأقصد بذلك المحكمة الجعفرية والجدل الدائر، منذ سنوات، حول «قانون أحكام الأسرة»، وإدارة الأوقاف الجعفرية والجدل الذي أثاره قرار وزير العدل رقم (41) لسنة 2008 بشأن الإجراءات التنظيمية لإنشاء دور العبادة وملحقاتها، والذي رفضته إدارة الأوقاف الجعفرية السابقة، وفهمه رجال الدين الشيعة على أنه «قرار طائفي خطير» غرضه التضييق على «الطائفة» في بناء مساجدها ومآتمها.

وتزداد الصورة قتامة إذا أضفنا إلى هذا الجدل تلك التطورات الخطيرة التي استجدت في العام 2011 فصاعداً.

- 3 -

قد يصحّ القول بأن هوية الناس تتشكّل أو تتشوّه، جزئياً كما يقول تشارلز تايلور، بواسطة الاعتراف أو عدمه، إلا أن الصحيح كذلك أن سياسات الاعتراف قد تتسبب في نوع من الظلم والاضطهاد والتشويه الذي سيكون من نصيب هوية الأفراد والفئات المنشقة داخل الجماعة التي كسبت معركة الاعتراف.

وقد يكون من الصحيح كذلك القول بأن التحدي الأهم فيما يتعلق بالتعددية الثقافية في دولة مثل البحرين لا يكمن في نجاح الدولة في تدبير سياسات الاعتراف بالأديان والقوميات المتعددة (اليهود، والمسيحيين، والبهائيين، والبوذيين والهندوس...)، بل يكمن، على وجه الخصوص، في التدبير الحكيم لسياسات الاعتراف بين الطائفتين/المذهبين الأساسيين في المجتمع (الشيعة والسنّة). ومع هذا، فإن الدولة قد تنجح في تجاوز هذه العقبة، ولكن سيكون لزاماً عليها أن تحسم أمرها في الاعتراف بحق الأفراد في الخروج عن جماعتهم المذهبية، وفي الاعتراف بالتنوع الحاصل داخل الجماعة المذهبية الواحدة. فإذا اعترفت الدولة بالمذهبين السنّي والشيعي، فهذا لا يعني نهاية المشكلة؛ لأن الشيعة، كما السنّة، ليسوا كتلة صماء لا تعرف التنوع والانشقاق الفردي أو الجماعي، بل حالهم، في ذلك، كحال أية جماعة في العالم. وتنطوي كل جماعة على تنوعات سياسية وفقهية ومناطقية ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار. فالشيعة في البحرين، على سبيل المثال، اسم عام لجماعة تنطوي على تنوعات كبيرة بعضها ذو طابع فقهي اجتهادي (كما هو الحال في الاختلاف بين الأصوليين والإخباريين، وكما

هو الحال في التنوع وحتى الخصام الحاصل بسبب اختلاف مرجعيات التقليد في كل جماعة)، وبعضها يرجع إلى جذور سياسية - فقهية (كما هو الحال في الاختلاف القائم بين تيار المجلس العلمائي، وتيار المرحوم الشيخ سليمان المدني، وتيار الرساليين من أتباع المرجع المرحوم السيد محمد حسين الشيرازي). وهناك، إضافة إلى هذه التنوعات، ما يمكن أن نطلق عليهم اسم «الشيعة المعتدلين»، وهم شيعة غير منتمين لا سياسياً ولا أيديولوجياً، وهناك الشيعة العلمانيون الليبراليون واليساريون، وتيارات فرعية أخرى. وهناك كذلك انشقاق «جماعة التجديد»، وهم من الشيعة المتدينين وعُرفوا محليّاً، ومنذ أواخر الثمانينات من القرن العشرين، بـ«جماعة السفارة»، وهو اسم صار مرفوضاً من قبلهم، بل هدّدوا، مؤخراً، بمقاضاة كل من يستخدمه. وهذا الانشقاق الأخير ذو دلالة مهمة فيما نحن بصدد إدارة النقاش حوله. فهذه جماعة شيعية ظهرت في الثمانينات، وحاصرها رجال الدين الشيعة آنذاك بتهمة الضلال والابتداع والخروج على ثوابت المذهب، ثم صدرت بحقها فتاوى بالمقاطعة والتكفير من قبل مرجعيات شيعية في العراق وإيران والبحرين. وقبل هذا وذاك، هناك شيعة «عاديون» ولامنتمون، وهؤلاء أفراد ربما وُلدوا وتنشّأوا في أسر وبيئات شيعية، إلا أنهم لامبالون تجاه «شيعيتهم» إلى درجة أنه لم يبق من «شيعيتهم» الدينية إلا ذكرى قديمة ورابطة رقيقة جداً معرّضة للتفكك مع الزمن.

والسؤال هو كيف ستتعامل الدولة مع كل هذه التنوعات والانشقاقات إذا كانت تعترف رسمياً بالمذهب الشيعي؟ ربما سيكون على الدولة أن ترسم، أولاً، الحدود النهائية لهذا المذهب بحيث تتمكن من تحديد ما ينتمي إليه وما لا ينتمي إليه من معتقدات وأفكار وممارسات ونصوص وشخصيات «مقدسة». ولكن من سيرسم هذه الحدود؟ هل الدولة أم المرجعيات الدينية داخل الجماعة؟ وأية مرجعية على وجه التحديد؟ وهل الدولة ملزمة بالأخذ برأي المرجعيات الفقهية الشيعية في هذه المسألة؟ والحاصل أن هذا النوع

من الجدل قد أصبح متداولاً لارتباطه بالجدل الدائر منذ سنوات حول «قانون أحكام الأسرة». ومن المعروف أن ستة من كبار رجال الدين الشيعة في البحرين أعلنوا رفضهم إحالة مشروع «قانون أحكام الأسرة» على مجلس النواب مطالبين بضمانة دستورية ثابتة تمنع تغييره مستقبلاً إلا بعد عرضه على المرجع الأعلى للشيعة وموافقته ضماناً لـ«الشرعية الدينية». ولكن إذا كان على الدولة أن تأخذ برأي المرجع الأعلى للشيعة في النجف من أجل اعتماد «قانون أحكام الأسرة»، فهل سيكون على الدولة، كذلك، أن تعتمد على رأي المرجع الأعلى في كل شأن ديني يخصّ الشيعة؟ ماذا لو أصدر المرجع الأعلى فتاوى بتكفير جماعة من المواطنين بحجة أنها أنكرت ثابتاً من ثوابت المذهب كما حصل مع «جماعة التجديد»؟ هل على الدولة أن تقيم على هذه الجماعة الحدود العقابية لهذا السبب؟

ولنفترض أن جماعة شيعية انشقت عن التيار العام، وقادها انشقاقها إلى اجتهادات فقهية مختلفة بصورة كبيرة عن المعهود العام في مدوّنة الفقه الشيعي، أليس على الدولة، عندئذٍ، أن تعترف باجتهادات هذه الجماعة، وأن تترجم هذا الاعتراف بإنشاء محكمة جعفرية فرعية خاصة أو باعتماد رأي مرجعها الديني في أحوالها الشخصية؟ وهذه عملية لا تقف عند حد، فكل تيار معرّض للانشقاق، وكل جماعة منشقة معرضة هي ذاتها للانشقاقات الداخلية وهكذا. فهل على الدولة أن تلاحق كل انشقاق داخلي لتمنحه اعترافاً متساوياً؟ ثم ماذا عن الشيعة العلمانيين واللامبالين؟ أليس من حق هؤلاء أن يطالبوا الدولة بالاعتراف بهم كما هم يريدون أي بصفتهم علمانيين ولامبالين دينياً بحيث يكون من حقهم أن يحتكموا في أحوالهم الشخصية إلى قوانين مدنية وأمام محاكم مدنية؟

صحيح أن الاعتراف مطلب أساسي في التعددية الثقافية، وصحيح أنه قد ينجح في تخفيف حدّة التوترات والصراعات الجماعية، إلا أن الصحيح، كذلك، أن الاعتراف قد يكون معضلة حقيقية أمام الدولة في المجتمع

التعددي. وقد يكون عاملاً من عوامل تأجيج التوترات بين الجماعات المتنافسة، فبدلاً «من تصفية الأجواء بين الفئات المختلفة من المواطنين»، نجد أنفسنا «قد أنشأنا نظاماً لا ينتهي من المزايدات والاحتجاجات والمطالب الحقودة مع سياسيين جعلوا منه علة وجودهم وخبزهم اليومي»[1]، وقد نجد أنفسنا نترجم الاعتراف بهوية وحقوق الجماعة في صورة اعتراف بصفوة الجماعة، بزعمائها وأمرائها ورجال الدين فيها. فالاعتراف بانتماء الفرد الديني، على سبيل المثال، يتحوّل إلى تعزيز سطوة رجال الدين ونفوذهم داخل الجماعة، ومن ثمّ داخل الدولة.

كما أن سياسات الاعتراف تتجاهل حقيقة أن وجود البشر معرّض للاختزال في انتماء أحادي يراد له أن يكون حتمياً وهو الانتماء المعترف به رسمياً. وفي حالتنا السابقة سيكون على الشيعة في البحرين أن يختزلوا وجودهم في انتمائهم المذهبي، وأن تمر علاقتهم بالدولة وخدماتها والحقوق والواجبات عبر هذا الانتماء فقط. ومن المؤكد أن المقصود هنا ليس أن يكون من حق الشيعي، على سبيل المثال، أن ينظر إلى نفسه مرة على أنه شيعي، وأخرى على أنه سنّي، وثالثة على أنه مسيحي وهكذا، بل المعنى أن من حقه، ومن حق الآخرين كذلك، أن ينظر إلى نفسه على أساس انتماءاته المتعددة، كما أن من حقه أن يتعامل بمرونة مع كل هذه الانتماءات، أو ألا ينتمي إلى أيٍّ منها. وإذا كان من واجب الدولة أن تعترف بانتماءات الناس المذهبية أو الدينية أو الإثنية، فإن من واجبها كذلك أن تعترف بصلتهم الوثيقة بكل انتماءاتهم المتعددة، وأن تعترف، كذلك، بأن الانتماء المذهبي أو الديني أو الإثني ليس هو الانتماء الوحيد، ولا هو المهم والحاسم في حياة الناس دائماً.

---

(1) أمين معلوف، **الهويات القاتلة**، ترجمة نهلة بيضون (دمشق: دار الجندي، 1999)، ص 209.

ومن بين المفارقات في هذا السياق، أن تشارلز تايلور الذي أصّل لمفهوم الاعتراف بما هو حاجة إنسانية ملحّة وحيوية، هو نفسه الذي ذهب إلى القول بأن عدم الاعتراف أو سوء الاعتراف يمكن أن «يكون نوعاً من الاضطهاد وسجن الشخص في صيغة من الوجود مختزلة ومشوّهة وخاطئة»[1]. لقد رفض تايلور عدم الاعتراف وسوء الاعتراف بحجة أنهما سيتسببان في اختزال الناس في هذه الصيغة المشوهة والخاطئة من الوجود، وفات تايلور أن الاعتراف ذاته قد يتسبب، كذلك، في هذا الاختزال الذي رفضه. لا أحد يجادل في أن عدم الاعتراف أو سوءه يمكن أن ينتهيا باختزال الإنسان في «صيغة مشوهة وخاطئة» من الوجود، فالدولة التي تعترف بقومية واحدة ودين واحد فقط وتنكر أي اعتراف ببقية القوميات والأديان تقوم باختزال وجود أبناء القومية والدين الرسميين بصورة إيجابية، وهذا نوع من الاختزال يمكن أن نطلق عليه مصطلح «الاختزال الامتيازي» وهو اختزال تتسبب فيه هذه الدولة حين تعطي لأناس امتيازات خاصة لا لشيء سوى أنهم من أبناء القومية الرسمية أو من أتباع الدين الرسمي. وعلى النقيض من هذا، يقوم «الاختزال التمييزي» بتقليص وجود الإنسان بطريقة سلبية حيث يُحرم المرء من حقوقه لا لشيء سوى أنه من أبناء قومية غير معترف بها أو دين غير رسمي. حصل هذا مع اليهود الألمان في حقبة النازية، وحصل مع السود في جنوب أفريقيا في حقبة الفصل العنصري (الأبارتهيد)، وحصل مع أكراد تركيا منذ قيام جمهورية أتاتورك القومية، وحصل مع أكراد العراق وتركمانه وشيعته وأقلياته الأخرى في فترات متعاقبة من حكم الأنظمة المستبدة، وعادة ما يحصل ذلك مع النساء وذوي الميول الجنسية المثلية ومع كثير من الأقليات والمهمَّشين حول العالم. والأخطر من ذلك أن هذا النوع من «الاختزال

---

(1) Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in: Ajay Heble, Donna Palmateer and J. R. Tim Struthers, eds., *New Contexts of Canadian Criticism* (Toronto: Broadview Press, 1997), p. 98.

التمييزي» قد يتجاوز حدود الحرمان من الحقوق لينقلب إلى تبرير للإبادة الجماعية والتطهير الديني أو العرقي.

إلا أن الحاصل في معظم هذه الحالات أن الفئات المعرّضة لاختزال الوجود تطالب باعتراف الدولة بها من أجل رفع الظلم الذي تبتلى به في ظل غياب هذا النوع من الاعتراف. على أن لا يغيب عن بالنا حقيقة أن الاعتراف المطلوب هنا لا يعني بالضرورة أن تعترف الدولة بلغة الجماعات المهمشة وأديانها وقومياتها بصورة رسمية، فاليهود الألمان، على سبيل المثال، لم يطالبوا بأن يكون الدين اليهودي ديناً رسمياً في الدولة الألمانية. إلا أن هذا لا يمنع أن تذهب الجماعات المهمَّشة إلى حد المطالبة باعتراف رسمي بدينها أو قوميتها، فأكراد العراق، على سبيل المثال، كانت لهم مطالب بالاعتراف الرسمي بقوميتهم ولغتهم، وهذا ما جرى تضمينه في دستور العراق الجديد حيث تنص المادة (3) من الباب الأول على أن «العراق بلدٌ متعدد القوميات والأديان والمذاهب»، وفي المادة (4) نص صريح على أن «اللغة العربية واللغة الكردية هما اللغتان الرسميتان للعراق»، ويترتب على هذا جملة أمور نصّ عليها الدستور.

ينبغي، إذن، التمييز بين نوعين من الاعتراف الرسمي: النوع الأول يتطلب من الدولة أن تمنح بعض الجماعات والثقافات والقوميات اعترافاً خاصاً بحيث تجري ترجمة ذلك في إنشاء مؤسسات خاصة بكل جماعة، فيكون من حقها تدريس دينها ولغتها في المدارس العامة، ويكون من حقها المطالبة بتمثيل في أجهزة الدولة المختلفة. وهناك نوع آخر من الاعتراف وهو أن تعترف الدولة بأحقية هذه الجماعات في المواطنة المتساوية، وألا تمارس التمييز ضد أفرادها بسبب انتمائهم إلى هذه الهوية أو تلك، وأن تترك الناس أحراراً يتدبّرون هم شؤونهم الدينية والثقافية والقومية وغيرها من الشؤون الخاصة بالجماعات دون تدخّل امتيازي أو تمييزي من قبل الدولة. وباستخدام مفاهيم أشعيا برلين حول الحرّية الإيجابية والسلبية، يمكن التعبير

عن هذا النوع الأخير من الاعتراف بمصطلحات «الحرّية السلبية»، حيث يكون الأفراد أحراراً في الانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك، أو في عدم الانتماء إلى أية جماعة، وذلك دون تدخّل من قبل الدولة لا في حالة الانتماء ولا في حالة عدم الانتماء.

الفصل الخامس

ضد التطابق مع الآخرين

الاعتراف مطلب ملحّ وحيوي كما عرفنا من جدلية هيغل، ومن سياسات الاعتراف لدى تشارلز تايلور. ونعرف، كذلك، أن هناك الكثير من الصراعات التي خاضتها الجماعات من أجل كسب الاعتراف. إلا أن الحاصل أن الجماعة التي تنخرط في هذا الصراع، أو تلك التي كسبت هذا الاعتراف، عادة ما تكون معرّضة لأن تتحوّل إلى جماعة منعزلة ومنغلقة على ذاتها وقمعية وتتعامل بحساسية شديدة تجاه انتماء أفرادها بحيث تفرض عليهم شكلاً صارماً من الالتزام بقيم الجماعة ومعتقداتها وطقوسها ومصالحها. وبهذه الطريقة سيكون على هؤلاء أن ينمُّوا شعوراً قوياً ومطلقاً بالانتماء الأحادي لجماعتهم. وعادة ما ينطوي هذا النوع من الشعور على إدراك لمسافة البعد والاختلاف عن الجماعات الأخرى. وهو ما يغذي عدوانية الجماعة وحالة التنافر بينها وبين تلك الجماعات. و؛ إذ «من الممكن أن يقال لنا، فجأة، إننا لسنا راونديين فقط، ولكننا بالتحديد من طائفة «الهوتو» (ومعنى ذلك أننا «نكره أبناء طائفة التوتسي»)، أو إننا لسنا في الواقع مجرد يوغسلافيين، وإنما نحن في الحقيقة «صربيون» (وهذا معناه أننا لا نحب المسلمين قطعياً)»[1]، والأمر كذلك حين يقال لنا بأننا لسنا عراقيين

(1) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة؛ 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 18.

فحسب، بل سنّة أو شيعة، عرب أو أكراد أو تركمان، أو أن يقال لنا بأننا لسنا بحرينيين فحسب، بل سنّة أو شيعة، عرب أو هولة أو عجم، وهكذا فيما يتعلق بالمسلمين والأقباط في مصر، والعرب والأمازيغ في مجتمعات المغرب العربي، والفرس والأذريين والأكراد والعرب والتركمان والبلوش في إيران، والبنجابيين والبلوش في باكستان، والهندوس والمسلمين في الهند. . . إلخ.

قد يغذّي الشعور المطلق بالانتماء الأحادي إلى إحدى الجماعات مثل هذا النوع من التنافر والعدوانية بين الجماعات، إلا أن هذه العدوانية لن تكون من نصيب الجماعات الأخرى فحسب، بل إن أبناء الجماعة أنفسهم قد يكونون عرضة لهذا النوع من العدوان الذي قد يستهدفهم في حال اتُّهموا بالخيانة والخروج على الالتزام الصارم الذي تفرضه عليهم الجماعة. وهنا ستنخرط الجماعة في تنازع مزدوج: خارجي مع الجماعات الأخرى طلباً للاعتراف أو سعياً وراء الهيمنة، وداخلي مع أبناء الجماعة الذين يعترضون على إنكار فرديّتهم وطمس هوياتهم المتعددة واختزالهم في انتمائهم الأحادي إلى جماعتهم فقط. الأمر الذي يعني أن معركة الاعتراف لن تنتهي حتى بعد أن تكسب الجماعة الاعتراف بها من قبل الدولة أو الجماعات الأخرى؛ لأنه سيكون على أفراد هذه الجماعة أن ينخرطوا في صراع جديد من أجل كسب الاعتراف بهم كأفراد قبل كل شيء، وكأفراد لهم الحرّية الكاملة في اختيار الجماعة التي يريدون الانتماء أو عدم الانتماء إليها، أو يريدون الانتماء إليها بمرونة تسمح بتعدد الهويات والانتماءات.

في سياسات الاعتراف لدى تايلور، كان على الجماعات أن تخوض الصراع لتنتزع الاعتراف بها من قبل الدولة والجماعات الأخرى، في حين أن على الأفراد، هنا، أن يخوضوا الصراع من أجل انتزاع الاعتراف بهم كأفراد من قبل الدولة وجماعتهم والجماعات الأخرى. الأمر الذي يجعل صراع الاعتراف الأخير أكثر صعوبة وتعقيداً من سياسات الاعتراف الجماعي. فإذا

كان على الجماعة أن تتواجه مع لاعبين اثنين هما الدولة والجماعات الأخرى، فإن على الأفراد أن يتواجهوا مع ثلاثة لاعبين غِلاظ شِدَاد هم جماعتهم والدولة والجماعات الأخرى. وإذا كان الصراع الأول سيخاض بقوة الجماعة المجيّشة وزخمها، فإن على الأفراد أن ينخرطوا في هذا الصراع بقوّتهم الذاتية مجرّدين من زخم التجييش الجماعي وعنفوانه.

هل سياسات الاعتراف لدى تايلور هي السبب في هذه المعضلة؟ قلنا فيما سبق إن الاعتراف الرسمي قد يتسبب في هذا النوع من المعضلات أمام الفرد والجماعة والدولة، إلا أن لدى تايلور مفهوماً آخر لا يجوز التغاضي عنه في سياق مناقشة سياسات الاعتراف، ذلك هو مفهوم الأصالة Authenticity. وتايلور يؤسس مطلب الاعتراف على فكرة الأصالة لدى الشخص والجماعة سواء بسواء. وبحسب تايلور، فإن هذه الفكرة تعود إلى هردر وروسو، ويقصد بها «الطريقة الأصيلة لكي أكون إنساناً»، وهي طريقة الحياة التي يختارها كل شخص بإرادة ذاتية. وبتعبير تايلور نفسه، فإن «هناك طريقة معيّنة لكي أكون إنساناً، تلك هي طريقتي أنا. فأنا مدعو لأن أعيش حياتي بهذه الطريقة، وليس بمحاكاة حياة إنسان آخر»[1]، أو بالانصياع لضغوط خارجية. وحين يعيش المرء كما يريد هو وبإرادته الداخلية، فإن طريقة الحياة لن تكون «مشتقة اجتماعياً، بل متولدة بصورة داخلية من الفرد نفسه»[2]. وعلى هذا فإن سياسات الاعتراف المطلوبة هنا ينبغي أن تأخذ فكرة الأصالة بعين الاعتبار، بحيث لا يتركز مطلب الاعتراف على الاعتراف بانتماء المرء الثقافي والجماعي بالدرجة الأولى، بل على الاعتراف بالمرء كما يريد هو أن يكون لا كما تريد جماعته أو دولته أو أية جهة أخرى. كما

(1) Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in: Ajay Heble, Donna Palmateer and J. R. Tim Struthers, eds., *New Contexts of Canadian Criticism* (Toronto: Broadview Press, 1997), p. 101.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

أن الاعتراف بجماعة ما ينبغي أن يكون اعترافاً بالجماعة كما تريد وتقرّر هي لا كما تقرّر الدولة أو الجماعة الغالبة والمهيمنة.

إذا كان الانتماء إلى الجماعة يعني التطابق بين أفرادها بحيث يكون كل واحد منهم نسخة طبق الأصل من الآخر، فإن هذا التطابق ليس أكثر من «محاكاة حياة إنسان آخر»، وهذا النوع من التطابق يقع على النقيض من فكرة الأصالة لدى تايلور، والتي تطالب بأن يحيا كل فرد بطريقته الخاصة والأصيلة النابعة من إرادته الداخلية. فالإرادات قد تتشابه، إلا أنها لا تتطابق، فهي مختلفة بالضرورة، وهذا الاختلاف هو الذي يجعل كل فرد يتمتع بتوليفته الخاصة من هويته المتفردة بصورة لا يمكن أن تتطابق مع هوية شخص آخر، فـ«كل شخص، دون استثناء، يتمتع بشخصية مركّبة، ويكفي أن يطرح بعض الأسئلة لإماطة اللثام عن تصدّعات منسية، وتشعبات مفاجئة، ليكتشف بأنه كائن معقد، وفريد، وغير قابل للاستبدال»[1]، وغير قابل للتطابق الكلي مع الآخرين. وهذا ما يجعل تشارلز تايلور يربط بين مفهوم الأصالة ومفهوم الاختلاف في العصر الحديث، فالأصالة تغذي الاختلاف، وما يسمّيه تايلور «سياسات الاختلاف»[2] يتطلب اعترافاً خاصاً بالهوية المتفردة التي تختلف بين الأشخاص والجماعات. وهذه الهوية المتفردة هي رديف مفهوم الأصالة عند تايلور، وهي في الوقت ذاته تقع على طرفي نقيض من التطابق مع الآخرين ومحاكاة حياتهم داخل الجماعة أو خارجها.

ليس من الأصالة في شيء أن أتطابق مع الآخرين في كل شيء، في ملبسي ومأكلي وأفكاري ومعتقداتي وتصرفاتي وأسلوب حياتي ومشاعري الإيجابية (مثل الحب) والسلبية (مثل الحقد والكراهية). ومع ذلك فإن الحاصل أن الهوية الجماعية لا تتأسس إلا على هذا النوع من التطابق

(1) أمين معلوف، **الهويات القاتلة**، ترجمة نهلة بيضون (دمشق: دار الجندي، 1999)، ص 33.

(2) Taylor, Ibid., p. 105.

ومحاكاة حياة أناس آخرين. ويعبّر هذا التطابق عن نفسه في صورة اشتراك مع مجموعة من الناس في أواصر اللغة والدين وأسلوب الحياة وغيرها، فيكفي أن يقول المرء إنه «مسلم» أو «يهودي» أو «عربي» أو «فارسي» أو «كردي» أو «تركي» حتى يتبادر إلى الذهن أنه مجرد نسخة متطابقة مع جميع المسلمين واليهود والعرب والفرس والأكراد والأتراك. الأمر الذي يعني أن الانخراط في هوية جماعية يتطلب تنازلاً مبدئياً عن مطلب الأصالة الخالصة التي تجمع بين التفرّد والإرادة الداخلية معاً، فلكي أكون عضواً في إحدى الجماعات فإن عليّ أن أتنازل عن جزء بسيط أو عظيم من أصالتي. وهذا ما يجعل «النظام الاجتماعي»، كما يقول كلود ليفي شتراوس، «يشابه الموت، بمعنى أنه يقتطع شيئاً ولا يعطي ما يعادله»[1]، وأصالة الفرد الخالصة هي «الشيء المقتطع» هنا. ديدرو، كما ينقل عنه شتراوس، يصوّر عملية الاقتطاع هذه في صورة حرب متواصلة من أجل خلق إنسان اصطناعي داخل الإنسان الطبيعي، وهو يرى أن «التاريخ الموجز» للإنسانية يتلخص كالتالي: «كان ثمة إنسان طبيعي، ووُضِع داخل هذا الإنسان إنسانٌ اصطناعي، فنشبت في الكهف حرب متواصلة، دامت طيلة الحياة»[2]. روسو، كما فهمه شتراوس، كان يرى أن هذا الاقتطاع هو جزء من تلك الشرور التي تفرزها «الحالة الاجتماعية» باستمرار، إلا أنه يرى أن هذه الشرور ضرورية «وملازمة للإنسان»[3] بما هو كائن اجتماعي بالدرجة الأولى.

ولكن، هل من الممكن إحراز هذا النوع من الأصالة الخالصة خارج إطار الهوية والتنظيم الاجتماعي أو الحالة الاجتماعية والحياة المشتركة؟ هل من الممكن أن يوجد الإنسان الطبيعي «الأصيل» الذي أفسده التنظيم

---

(1) كلود ليفي شتراوس، **مداريات حزينة**، ترجمة محمد صبح (دمشق: دار كنعان، 2003)، ص 316.

(2) المصدر نفسه، ص 486.

(3) المصدر نفسه، ص 487.

الاجتماعي كما يرى ديدرو؟ بالنسبة إلى ليفي شتراوس، فإن هذا غير ممكن؛ «لأن من يقول إنساناً يقول لغة، ومن يقول لغة يقول مجتمعاً»[1]، الأمر الذي يعني أن الانخراط في مجتمع ما - ومن ثَمّ فقدان أصالتنا الخالصة - هو قَدَرنا كبشر، وهو القدر الذي لا مفر لنا منه.

هذا يعني أن حياتنا لا تخلو من الإرادة والاختيار، إلا أنها مليئة، كذلك، بحتميات ومصادفات قَدَرية لا دخل لإرداتنا واختياراتنا فيها. فمَن منا، على سبيل المثال، يستطيع أن يكون أصيلاً بحيث يقرر هو تركيبته الوراثية وجنسه وعمره ولغته الأم؟ مَن منا يختار أن يكون عريض المنكبين وضخم الجثة بطريقة متفردة تختلف عن ضخامة الآخرين؟ ومن منا أوتي الحرّية الكاملة ليختار أن يكون ذكياً ذكاء متفرداً أو قصيراً بصورة متفردة أو رجلاً متفرداً أو امرأة متفردة؟ ألسنا نولد في صورة الرجال أو النساء، ونحمل، قبل ولادتنا، طولنا أو قصرنا وشيئاً من ذكائنا كالقدر الذي لا مهرب لنا منه؟ أن يولد المرء ذكراً أو أنثى، قصيراً أو طويلاً، فإن هذا يعني أنه غير قادر على أن يكون كما يريد هو أن يكون وبملء إرادته، ثمة إرادة أكبر من إرادته، وهذه الإرادة الأخيرة غالبة في معظم الأحوال. ربما استطاع الإنسان أن يتغلب على هذه الإرادة الغالبة أحياناً بعمليات من قبيل تحويل الجنس بحيث يولد المرء ذكراً فيقرّر هو بملء إرادته أن يكون أنثى، أو يولد أسود فيقرر هو أن يجري جراحة تجميلية ليصير أبيض، إلا أن هذه حالات خاصة، ولا تتأتى لكل شخص بالضرورة، فلو قرر رجل فقير أن يتحول إلى أنثى فإنه قد لا ينال مطلوبه لا لضعف في إرادته الداخلية، بل لأنه يفتقر إلى المال الكافي لإجراء هذا النوع من العمليات باهظة الثمن، مما يعني أن تحقيق الأصالة مرهون، أحياناً، بمتطلبات خارجية لا دخل لها بإرادة المرء كما هو الحال في توافر المال أو المستشفيات التي تجري هذا النوع من

(1) المصدر نفسه، ص 486.

العمليات أو نجاح العملية وغيرها. وبالمعنى هذا، فلو أن رجلاً أسود يعيش في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الثامن عشر الميلادي، وأراد أن يغيّر لون بشرته ليكون أبيض ليتخلّص من العبودية والنظرة الدونية تجاهه، لَمَا استفاد من إرادته شيئاً؛ لا لفقره فحسب، بل لأن التطور الطبي آنذاك لم يتوصل بعدُ إلى حلول لمثل هذه الحاجات.

أما التدخّل عبر العلاج الجيني في التركيبة الوراثية قبل تكوين الجنين، فإن هذا أبعد ما يكون عن الأصالة؛ وذلك لأني، في هذه الحالة، لن أكون ذلك الشخص الذي قرّر (مع العلم أنني لم أولد بعدُ لأقرّر) أن يغيّر في تركيبته الوراثية، فلست أنا ذلك الشخص الذي قرّر أن يحوّل لون عينيه وشكل أنفه ولون شعره، بل الآخرون هم الذين قرّروا أن أكون أنا على هذه الهيئة دون إرادة مني. ربما تسهم أبحاث الاستنساخ في حلّ هذه المعضلة الوجودية؛ لأنها قد تتيح للفرد أن يقرّر هو أن يستنسخ نفسه ويجري بعض التعديلات على تركيبته الوراثية المستنسخة، إلا أن هذا لا يعني حلّ تلك المعضلة الوجودية نهائياً؛ لأن الذي سيأتي إلى الوجود هو شخص آخر، صحيح أنه استُنسخ من الشخص الأول، إلا أنه شخص آخر يختلف عنه جسمانياً، وربما كان الاختلاف بدرجة تفوق ذلك الاختلاف الحاصل بين التوائم المتطابقة. ثم إن التطابق في المواصفات الوراثية لا يعني تطابقاً في الهوية والشخصية والسلوك وطرائق التفكير وغيرها، فهذه نتاج معقد لتفاعل الوراثة والبيئة والظروف والفرص المتاحة. وحتى لو افترضنا وجود تطابق جيني تام بين الاثنين، فإن هذا لا يعني أن الشخص المستنسخ سيكون متمتعاً بأصالة تامة، بل ستكون أصالته منقوصة لسبب بسيط وهو أنه ليس هو من قرّر أن يوجد وأن يكون نسخة من شخص آخر. سيكون هذا الشخص نسخة من شخص آخر، لكنها نسخة لا تتمتع بالأصالة التي يتحدث عنها تايلور منذ البداية، وهي حتماً ستختلف عن أصلها حين تخطو خطواتها الأولى في الحياة، وبتعبير أمين معلوف، فإن «هذه النسخ لن تكون متطابقة إلا ساعة

«ولادتها»، لأنها ستختلف وتتباين حالما تخطو خطواتها الأولى في معترك الحياة»[1].

ليس الشخص المستنسخ وحده من يفتقر إلى الأصالة، بل إن الشخص الأول نفسه يفتقر إلى هذه الأصالة؛ لأنه هو أيضاً جاء إلى الدنيا بقرار اتخذه الآخرون. ماذا لو قرّر امرؤ ما - قبل أن تنعقد نطفته طبعاً - أن يأتي إلى الدنيا، في حين قرّر والداه - قبل أن يصبحا والديه طبعاً - أن يمتنعا عن إنجاب الأطفال للوثة، ربما، أصابتهما من شعر أبي العلاء المعري الذي يصور فيه الإنجاب على أنه شرّ وجناية لا ينبغي أن نرتكبها بحق أحد؟!

حياتنا، إذن، مليئة بمثل هذه الحتميات والمصادفات القَدَرية، وهذه وضعية على كل واحد منا أن يحتملها ويتسامح تجاهها حتى لو كنا على وعي بأن هذه الحتمية في حياتنا هي التي تقوّض أصالتنا الخالصة وتجعلها موسومة بالنقصان على الدوام. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أن حياتنا محتومة بشكل مطلق ونهائي، وأن قدرتنا على الاختيار تتلاشى وتمّحي، بل الصحيح أن ثمة مهمة صعبة وضرورية تنتظر قدرتنا على الاختيار، وهي الحيلولة دون تحويل المصادفات الجزئية في حياتنا إلى حتميات مطلقة لا فكاك لنا من الانصياع لإكراهاتها بحيث نتركها تقرر لنا بداية حياتنا ومآلاتها بصورة نهائية. صحيح أن حياتنا مليئة بالحتميات البيولوجية، وأن ثمة قَدْراً من المصادفة فيها، إلا أن الصحيح كذلك أن هناك مساحة واسعة من الاختيارات متاحة أمام كل واحد منا. وهذه المساحة هي المجال المفتوح أمام قدرتنا على الاختيار، وهي التي تسمح لنا بأن نكون كما نريد أن نكون، أي تسمح لنا بأن نكون على قدر مقبول من الأصالة. جون جراي، من جهته، كان يرى أن قدرتنا على الاختيار هي جزء «جوهري» وأصيل في هويتنا، فإذا كان ثمة تعدد في القيم والرؤى وأساليب الحياة فإن «القدرة على تصور أنفسنا بطرق مختلفة،

---

(1) معلوف، **الهويات القاتلة**، ص 19.

وإضمار مشروعات ورؤى متنافرة، وتشكيل أفكارنا وحيواتنا بمقولات ومفاهيم مختلفة، أمر أصيل في هويتنا»[1]. وإذا كنا نولد، دون إرادة منا، في ثقافات معيّنة وضمن ارتباطات اجتماعية محددة، فإن أصالة هويتنا تكمن في قدرتنا على تغيير هذه الارتباطات، وفي قدرتنا على اختيار ثقافات أخرى تختلف عن تلك التي ولدنا فيها. فكم من قروي ولد في إحدى القرى النائية، واختار أن يكون مدينياً، وكم من مسيحي ولد في أسرة مسيحية مؤمنة، واختار أن يكون ملحداً أو بدّل دينه وانتمى إلى دين آخر، وكم من شاب ولد في أسرة محافظة، واختار أن يكون منغمساً في ملذاته وتهتّكه.

تتأسس قدرتنا على الاختيار على قيمة الحرّية، وبحسب جراي فإن هذه الحجة تخصّ أشعيا برلين في الأساس، فإذا «كانت هناك تعددية موضوعية للقيم يتعذر إنقاصها وتكون لامتكافئة في بعض الأحيان، فحينئذٍ قد يكون من المعقول تمييز الحرّية من بين تلك القيم، ذلك أنه حين ينعم الرجال والنساء بالحرّية فإنهم قد يكونون أحراراً في اختيارهم من بين الغايات التي لا يمكن الجمع بينها، ويصنعون التوليفات الخاصة بهم من تلك القيم المتضاربة»[2]. وإذا كانت الحرّية تتيح لنا أن نختار من بين القيم، وأن نكوّن توليفتنا الخاصة من هذه القيم وأساليب الحياة المتضاربة، فإنه يصحّ أن «نكون منشئين جزئيين لحياتنا، ومبدعين جزئيين لذواتنا»[3]. صحيح أن هذا الإنشاء الجزئي لحياتنا وذواتنا لا يحقق أصالتنا الخالصة المنشودة، إلا أن الصحيح كذلك أنه ينقذنا من التطابق الأعمى الذي يقوم على «تنميط» أبناء الجماعة وقولبتهم بحيث يكون كل فرد منهم نسخة طبق الأصل من الآخر. ليس عليّ، على سبيل المثال، لكي أكون «منشئاً جزئياً لحياتي» أن أخترع لي لغة أصيلة خاصة

(1) جون جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 405.

(2) المصدر نفسه، ص 491.

(3) المصدر نفسه، ص 492.

متفردة أضع - أنا - مفرداتها ومدلولاتها وتراكيبها بملء إرادتي الداخلية، والسبب أن هذا النوع من اللغة ليس أكثر من عبث يعطّل إمكانية التواصل مع الآخرين عبر اللغة، خاصة إذا كان على الآخرين أن يشبعوا «غريزة الأصالة الخالصة» لديهم بحيث يصرّون هم كذلك على وضع لغتهم الخاصة المتفردة. ومن جهة أخرى، فإن هذا لا يعني أن أكون نسخة مكررة من الآخرين في طرائق حديثهم وأساليبهم الخاصة في استخدام اللغة؛ إذ من الممكن أن أتحدث اللغة التي يستخدمها الآخرون، وأن يكون لي، في الوقت ذاته، أسلوبي الخاص في استخدام هذه اللغة. وعلى هذا يصح أن نكون «منشئين جزئياً للغتنا». وينطبق ذلك على كل المشتركات التي تكوّن مجموعة الروابط داخل كل الجماعة.

ليس هذا حديثاً سلبياً ضد الجماعية أو ضد الانتماء إلى الجماعة، بل هو تذكير بقدرتنا على الاختيار بين الجماعات، أو حتى عدم الانتماء لأي منها، أو الاختيار بين نوعية الانتماء الذي نريده (هشّ، مرن، جزئي، ملتزم بصرامة. . .). كما أنه تذكير بأن الانتماء إلى الجماعة لا يعني التطابق بين جميع أفرادها بالضرورة. وإذا لم يكن في هذا النوع من التطابق خطورة فيما يتعلق بالتماهي مع الآخرين في الملبس والمأكل والعادات والتقاليد، فإن الأمر مختلف حين يتعلق الأمر بالتماهي بين أفراد الجماعة في مشاعر الكراهية والحقد، فهذه مشاعر خاصة تختلف من شخص لآخر، ولا يصح أن يحمل أحدنا مشاعر الكراهية والحقد تجاه شخص ما أو جماعة ما لا لشيء سوى محاكاة مشاعر الآخرين والرغبة في التماهي معهم في عواطف مشتركة داخل كيان متخيّل اسمه الجماعة.

هناك تعريفات كثيرة للقومية، إلا أن أشهرها ذلك التعريف الذي قدّمه بندكت أندرسون حين عرّف القومية على أنها «مجتمع سياسي متخيّل». والحق أن هذا التعريف ينطبق على كل الكيانات الجماعية المرتبطة بالقومية والإثنية والطائفة والدين، فكل هذه الكيانات هي عبارة عن «جماعات

متخيّلة». والمقصود بـ«متخيّلة» هنا أنها لا تقوم على المعرفة والاتصال المباشرين، بل يكفي أن يكون لدى كل واحد من أبناء الجماعة فكرة عن قرابة من نوع ما تجمع بينه وبين أعضاء الجماعة الآخرين، وربما البعيدين الذين لم - وربما لن - يرهم أو يلتقِ بهم. فقد لا يقابل المسلم الأندونيسي مسلماً مغربياً قط، ومع ذلك فثمة فكرة عن قرابة دينية توحد بينهما، والأمر كذلك مع القرابة المذهبية التي تجعل الشيعي الخليجي أو العراقي أو اللبناني يشعر بالقرب من شيعي أفغاني لم يلتق به قط، وربما لن يلتقي به أبداً، غير أن ما يجمع بينهما هو تلك الفكرة التي تعيش في ذهن كل واحد منهما عن تلك القرابة المذهبية التي تجمع بينهم. وقد تتاح الفرصة ليتقابل، وبصورة مباشرة، عربي مصري وآخر عراقي، ومسلم أندونيسي وآخر مغربي، وشيعي خليجي وآخر أفغاني، إلا أنه من المؤكد أن كل واحد من هؤلاء لن تتاح له الفرصة ليتعرف على جميع أفراد قوميته ودينه ومذهبه فرداً فرداً. يقول أندرسون: «إنه [مجتمع] متخيّل لأن أبناء حتى أصغر القوميات لا يعرفون أغلب أفراد قوميتهم، ولا يقابلونهم، ولا حتى يسمعون بهم، ومع ذلك ففكرة تجمعهم وتوحدهم تعيش في ذهن كل واحد منهم»[1]. ويترتب على وجود هذه الفكرة الموحِّدة، وجود «مشاعر» موحدة، وهي في العادة مشاعر إيجابية تجاه أبناء الجماعة المتخيلة، وسلبية تجاه المختلفين المتخيّلين كذلك. لقد استخدم كاتب نرويجي هو بيتر نورمان فوجا استعارة «الثلاجة» لتعريف «القومية»، وهي استعارة يمكن أن تنسحب على أي كيان جماعي. فالقومية، بحسب فوجا، «عبارة عن ثلاجة معكوسة، فالثلاجة هدفها أن تولّد برودة بالداخل، ولكن في سبيل ذلك، تولّد بعض الحرارة في الجو المحيط خارجها. وهدف القومية أن تولّد حرارة داخل المجتمع، وحتى يتمّ ذلك تنتج

(1) بندكت أندرسون، **الجماعات المتخيلة**، ترجمة محمد الشرقاوي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 14.

أيضاً برودة خارجها»[1]، وهي برودة مسؤولة عن التعامل بلامبالاة وحتى بقسوة وبلا شفقة مع الجماعات الأخرى.

وحين تكون الجماعة متخيلة، فإن «المشاعر» الموحدة التي تولّدها تكون، هي الأخرى، متخيّلة، فالأخوّة الدينية أو القومية ليست مشروطة باتصال المرء ومعرفته بجميع أبناء دينه وقوميته بصورة مباشرة. وفي المقابل فإن المرء لا يكره أبناء الأديان والقوميات الأخرى لأنه يعرفهم ويتصل بهم بصورة مباشرة، بل يكفي أن يكون في وجدانه الجماعي مشاعر إيجابية عامة تجمعه مع أبناء دينه وقوميته، وأخرى سلبية تستبطن مسافة البعد عن أبناء الجماعات الدينية والقومية الأخرى.

يذهب أميتاي إتزيوني إلى تعريف المجتمع على أنه «نسيج من العلاقات المحمّلة بالمشاعر بين مجموعة من الأشخاص»[2]. وبناء على هذا التعريف، يكون من الطبيعي أن يلتزم الفرد بـ«واجبات خصوصية» تجاه أفراد مجتمعه الذين يتقاسم معهم التضامن والمشاعر الإيجابية. ويكون من الطبيعي، كذلك، أن تسبق محبةُ الأقربين محبة الأبعدين، فلو «جاع ثلاثة أولاد في مجتمع ما، فإن أعضاء هذا المجتمع يعتبرون هذا الأمر مفجعاً أكثر مما لو مات آلاف الأشخاص من الجوع في بلد بعيد»[3].

ربما كان من الطبيعي أن أحمل مشاعر إيجابية تجاه أفراد المجتمع الذي أنتمي إليه، إلا أنه ليس من الطبيعي أن أحمل مشاعر سلبية تجاه الآخرين، سواء كانوا قريبين ومعروفين من قبلي أم من أبناء المجتمعات البعيدة والمجهولة بالنسبة إليّ. فهؤلاء إما أن يكونوا خارج إطار شعوري وإدراكي،

(1) توماس هيلاند إريكسن، **مفترق طرق الثقافات**، ترجمة محيي الدين عبد الغني (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012)، ص 28-29.
(2) أميتاي إتزيوني، **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**، ترجمة ندى السيد (بيروت: دار الساقي، 2005)، ص 40.
(3) المصدر نفسه، ص 21.

وإما أن أحمل تجاههم مشاعر محايدة لا هي سلبية ولا هي إيجابية. وإذا كان القرب يولّد مشاعر إيجابية تجاه أبناء مجتمعي ممن أتبادل معهم المنافع والمشاعر معاً، فإن المسافة المتخيّلة لا تبرر مشاعر الكراهية تجاه الآخرين القريبين أو البعيدين. ربما كان من المبرر أن أحمل مشاعر سلبية تجاه من أساء إليّ أو أهان ديني وقوميتي، لكن الاختلاف بحد ذاته ليس إساءة أو إهانة مقصودة لا إليّ ولا إلى ديني وقوميتي. ولو كان الاختلاف إساءة وإهانة لكان على كل واحد منا أن يكره حتى أقرب الناس إليه، الأب والأم والزوجة والأولاد؛ لأنهم، حتماً، يختلفون عنه من حيث العمر أو الجنس. ثم إن هذا يعني كراهية الجنس البشري كله؛ لأنك لن تجد شخصاً يتطابق معك في كل شيء، فالذي يتطابق معك في الجنس قد يختلف عنك في العمر، ومن يلتقي معك في العمر والجنس قد يفترق عنك في القومية والدين والطبقة، وهكذا.

لا يجوز التعامل مع الاختلاف على أنه إساءة وإهانة، كما لا يجوز تبرير كراهية الآخر باسم الطبيعة البشرية؛ لأن الصحيح أن التضامن المفرط وشعور المرء المبالغ فيه تجاه جماعته وانتمائه الأحادي المطلق، قد ينقلبان، في أية لحظة، إلى ضرب من العداوة والنفور تجاه الجماعات الأخرى القريبة أو البعيدة حتى لو كان يلتقي معها في قواسم مشتركة أخرى. والحق أن هذا واحد من الجوانب اللامعقولة في الانتماء والتضامن الجماعيين، فهل ثمة منطق حين أكره شخصاً لا لشيء سوى أنه ينتمي إلى دين يختلف عن ديني؟ وهل ثمة مهزلة أكبر من أن يكرهني شخص ما، أو أن يتعامل معي بخصومة حاقدة لا لشيء سوى أن اسمي يختلف عن اسمه، أو أن ملبسي ولغتي (أو حتى لهجتي) ومذهبي ولوني على خلاف ملبسه ولغته (أو لهجته) ومذهبه ولونه؟ نعم، هناك مهزلة أكبر من ذلك، وهي المهزلة التي تحوّل هذه الكراهية إلى دافع لمباشرة القتل بحق المختلفين. وبحسب باسكال، فإنه ليس ثمة مهزلة أكبر «من أن يكون لإنسان حق في قتلي لا لسبب إلا أنه قاطن على الضفة الأخرى من النهر، وأن أميره وأميري في خصومة، وإن لم يكن بيني

وبين هذا الجار أي خصومة»[1]. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه المهازل البشعة قد تكررت في حوادث القتل على الهوية في راوندا ويوغسلافيا السابقة والهند إبان التقسيم والعراق بعد أبريل 2003 وفي أماكن مختلفة حول العالم.

قد لا يكون ثمة مهزلة أكبر من تلك التي يتحدث عنها باسكال، إلا أن هذه المهزلة البشعة قد تكون نتاجاً لتلك المهزلة الأولى (المشاعر المتخيلة)، والمهزلتان معاً هما نتاج تلك الرغبة في التطابق مع المثيل والشبيه من أبناء «الضفة الواحدة» في مشاعرهم المشتركة بما فيها مشاعر الكراهية، هكذا كما لو كانت هذه الكراهية «عدوى عاطفية» تسري داخل الجماعة، وتبعث بين أفرادها الرغبة في طرد المختلف أو التعامل معه بسلبية مقيتة طلباً للنقاء. إلا أن مأساتنا الكبرى هي أن هذه المهازل أصبحت جزءاً من حياتنا اليومية وتعاش هنا والآن، فكم من جار كان يتعامل مع جاره بتعاون واحترام إلى أن اكتشف أنه ينتمي إلى دين أو مذهب مختلف فقلب له ظهر المِجنّ، وكم من زميل كان يتعامل مع زميله في الدراسة أو العمل بحفاوة إلى أن اكتشف أنه ينتمي إلى أيديولوجيا مختلفة أو إلى تيار سياسي مختلف أو إلى إثنية مختلفة، وكم من مدرس كان يقرّب تلميذاً مجتهداً، وانقلب الحال حين اكتشف أنه من المنطقة الفلانية أو ينتمي إلى المذهب العلّاني، أليست هذه مهزلة كبرى؟

---

(1) بليز باسكال، «العدالة،» في: **الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة**، اختيار وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2001)، ص 279-280.

الفصل السادس

وحش الهوية:
في العيش مع المثيل بأي ثمن!

- 1 -

تنطوي الرغبة في التطابق بين أبناء «الضفة الواحدة» على رغبة أخرى، وهي الرغبة في العيش مع المثيل والشبيه بأي ثمن. وقد كان ميشيل مافيزولي، المفكر الفرنسي ما بعد الحداثي، بارعاً حين أطلق على هذه الظاهرة اسم «القبلية ما بعد الحداثية» أو «المجتمعية المثليّة»، وذلك للإشارة إلى الصعود المستجدّ لـ«عناصر عتيقة خلناها قد سُحقت بالمرة من قبل عقلنة العالم. فالعصبيات الدينية المختلفة، والنهوض العرقي، والمطلبيات اللغوية أو مختلف الارتباطات بالأرض، هي التمظهرات الأكثر بداهة لهذه العتاقة»[1]. وبحسب مافيزولي، فإن هذا النوع من التمظهرات «لا تدين بأي شيء الآن للبرمجة العقلانية [الفردانية]، بل هي تقوم على الرغبة في العيش مع الشبيه، حتى لو أدى ذلك إلى طرد المختلف. إنها المجتمعية المثلية التي تهيمن على كل الميادين»[2]. يتعلّق الأمر هنا بنظام تواصلي ورمزي يستعيد حضوره مرة أخرى بعد انسحاب قسري فرضته الحداثة الغربية بقيمها العقلانية والفرادنية. وفي «زمن القبائل» هذا، تتراجع تنظيرات الليبراليين والحداثيين

---

(1) ميشيل مافيزولي، **تأمّل العالم: الضرورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية**، ترجمة فريد الزاهي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 64.

فيما يتعلق بالفرد والحرّيات الشخصية والعقلانية الفردانية والاستقلال الشخصي، لصالح تجمعات منبعثة تقوم على الرغبة في العيش مع الشبيه والمثيل، وتعيش في «فضاء جمعاني» لا قيمة للفرد فيه إلا مع جماعته، بحيث «تنمحي استقلالية الفرد باعتباره سيداً ومالكاً لنفسه، كما أن هويته الراسخة تنشرخ انشراخاً. بالمقابل تنبثق عملية تماهٍ تجعل مني شخصاً مركّباً، أي شخصاً لا يوجد إلا بالآخر [الشبيه] وبفضله، وهكذا يتحدد نظام اجتماعي جديد في السراء والضراء»[1].

مارسيل غوشيه، المفكر الفرنسي الآخر، كان يفسّر هذه المجتمعية المثلية على أنها نتيجة مباشرة لتحولات مسّت المعتقدات والانتماءات الجماعية في الوقت الراهن. وتتجلى أبرز هذه التحولات في «تحويل المعتقدات إلى هويات»[2]. الأمر الذي يعني أن على المرء أن يؤمن داخلياً بمعتقداته، وأن يُشهر في الخارج انتماءه إلى هذا المعتقد كهوية في الوقت ذاته. كان الإيمان، في المعتقد القديم، ينطوي على قناعة داخلية يتوجّه بها المؤمن نحو السماء، في حين أن تحويل المعتقد إلى هوية يعني - إضافة إلى القناعة الداخلية وربما حتى من دونها - التأكيد على مظاهر خارجية تشترك فيها جماعة المؤمنين المتماثلين، وتحرص على الحفاظ عليها وإشهارها أمام الجميع. والدافع وراء هذا النوع من التأكيد ليس طلب الثواب من السماء كما كان الحال في الإيمان القديم، بل «دافعه الأساسي تحديد الهوية على الأرض» وإثبات الوجود أمام الآخرين. وهذا دافع دنيوي يتجلّى في «الاهتمام بمراعاة الطقوس، والتعلق بإعادة اكتشاف العادات، وإعطاء الأولوية للعلامات التي تفصل داخل الجماعة عن خارجها»[3]. ويتم هذا

(1) المصدر نفسه، ص 87.

(2) مارسيل غوشيه، **الدين في الديمقراطية**، ترجمة شفيق محسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 113.

(3) المصدر نفسه، ص 121.

الفصل من خلال «إشهار التمايزات» بين داخل الجماعة وخارجها. وهذا ما فرض على الجماعة أن تكتشف خصوصياتها، وأن ترسم حدود تمايزها عن الآخرين من أجل إشهارها والحفاظ عليها.

وينطوي هذا التحوّل، من منظور غوشيه، على تغيير ثلاثي الأبعاد، فهو تغيير داخل الأشخاص أنفسهم، وتغيير في العلاقة مع الآخرين (المتشابهين والمختلفين)، وتغيير مدنيّ ينعكس في أنشطة المجال العام داخل الدولة والمجتمع. وفيما يتعلق بالبعد الأول فإن التحول الذي جرى في المعتقدات والانتماءات الجماعية التقليدية، قد قلب «فكرة الذاتية» رأساً على عقب، بحيث لم تعد هذه الفكرة الليبرالية التي ترجع جذورها إلى مشروع التنوير في القرن الثامن عشر، حاكمةً على تصور المرء لنفسه أو على علاقته بذاته. وبمقتضى فكرة الذاتية تكون «الأنا الحقيقية هي تلك التي تكتشفها في داخل ذاتك في مواجهة الانتماءات التي تميّز خصوصيتك، وفي مواجهة المعطيات الطارئة التي تحدّك في مكان معيّن وفي وسط محدد»[1]. وتقترب هذه الفكرة من فكرة الأصالة لدى تشارلز تايلور الذي يشتبك معه مارسيل غوشيه في أكثر من موضع في كتابه. وبحسب غوشيه، فإنني «أصبح أنا ذاتي بشكل فعلي» حين أتحرر من هذه الانتماءات والمعطيات النسبية، فإذا كان صحيحاً أن المرء يولد، بالمصادفة ومن دون إرادته واختياره، داخل هذه الانتماءات والمعطيات، فإن الصحيح كذلك أن بإمكانه أن يعي هذه الحقيقة، وأن يتحرر من هذه الانتماءات والمعطيات، وعندئذٍ يكون الإنسان ذاته بشكل فعلي أو إنه يكون ما يريد بشكل أصيل.

هذه هي فكرة الذاتية التي كانت تتناسب مع عصر الحداثة العقلانية والإيمان بالفردانية والاستقلال الشخصي، إلا أن الحال انقلبت إلى النقيض، بحيث لم يعد مطلوباً ليكون المرء ذاته بشكل فعلي أن يتحرر من انتماءاته

---

(1) المصدر نفسه، ص 114.

وخصوصياته الثقافية النسبية، بل المطلوب هو تبنّي وجهة نظر الجماعة، وتأكيد هذه الانتماءات والتشديد على الخصوصيات وإشهارها داخل الجماعة لتأكيد الانتماء إليها، وخارجها لتأكيد التمايز عن الآخرين. وبهذا يتحول الانتماء إلى مكوّن أساسي من مكوّنات هوية الفرد، بحيث لم تعد مكونات هذه الهوية ذاتية خالصة بالضرورة، كما لم تعد «أناي الأشد أصالة» ترتكز على فكرة الذاتية الكلاسيكية بحيث أكون ذاتي من خلال التحرر من انتماءاتي، بل صارت الذاتية ترتكز على «الأنا» الجديدة التي أشعر بها «بصفتي من الباسك، أو بصفتي يهودياً، أو بصفتي عاملاً»[1]، أو امرأة، أو مثلياً أو غيرها من الانتماءات الخارجية التي أتملّكها ذاتياً، وتتملكني هي خارجياً.

لهذا التحول تأثير مباشر فيما يتعلق بعلاقة المرء بذاته، وكذلك فيما يتعلق بعلاقته بالآخرين، وقد صار على المرء أن يشهر انتماءه وخصوصياته أمام الآخرين من أجل «الدخول في علاقة معهم». وبعد أن كان المرء مطالباً بأن يترك هذه الخصوصيات جانباً عند الدخول في علاقة مع الآخرين، صار إثبات هذه الخصوصيات هو القاعدة التي يقوم عليها التبادل بين الناس، وصارت هي التي «تسمح لك بالدخول في المجال العام وأن تتبوّأ مكانك فيه. فالواقع أنه لم يعد على المجال العام أن يفرض حقيقته المجردة باسم المقاصد العامة التي من المفروض أن يعتبر حصنها الحصين. وهو لم يعد من الممكن أن يتكوّن، قانوناً، إلا عن طريق إشهار التمايزات الخاصة. ولكي نُعدّ فيها، يجب أن يكون لدينا خاصية نستطيع إبرازها فيها»[2]. وهنا يتجلى التغيّر المدني الذي يمثّل البعد الثالث في التحوّل الذي يتحدث عنه غوشيه. فإذا كان عصرنا هو «عصر الهويات»، فإن نوع الديموقراطية التي

(1) المصدر نفسه، ص 115.
(2) المصدر نفسه، ص 116.

تتناسب معه هي «ديمقراطية الهويات» التي تقوم على سياسات الاعتراف حيث تطالب كل طائفة دينية أو جماعة إثنية أو ثقافية بالاعتراف بها بصفتها «مكوّناً لا جدال فيه من مكونات المجتمع»[1] والدولة. وهذا يعني السماح لهذه الجماعة بأن تتحدث، بحرّية وفي العلن، عن خصوصيتها وتمايزها، وأن ترى نفسها مقبولة داخل الدولة وفي المجال العام.

يسمح هذا النوع من الديموقراطية بانتعاش التعددية الثقافية، إلا أنه يستعيد مرة أخرى عيوب «الاعتراف الرسمي» بالجماعات والانتماءات، لأن هذا النوع من الاعتراف قد يحلّ أزمة الاعتراف بالجماعات، إلا أنه قد يتسبب في إنتاج جماعات متعصبة ومفرطة في التزاماتها الخصوصية، الأمر الذي يعني مزيداً من التنافر بين الجماعات، ومزيداً من الضغوط التي ستُمارَس على الأفراد بقصد إجبارهم على التنازل عن جزء بسيط أو كبير من حرّيتهم في الاختيار لصالح تأكيد انتماءاتهم الجماعية. إنها عودة جديدة إلى «سجن» الهويات.

تُعتبر الجماعة، في المنظور الليبرالي الكلاسيكي، موقعاً غير مرغوب فيه، كما أنها مصدر للضغط والإكراه والقسر، ولهذا يفضل بعض الليبراليين العيش خارج الجماعة لا لأنها مصدر للإكراه فحسب، بل لأنه ليس على المجتمع ولا على الدولة أن يقولا للمرء كيف يجب أن يعيش حياته، فكل امرئ هو أدرى بمصلحته واختياراته[2]. ويرجع هذا الرفض الليبرالي للتدخّل الخارجي الأبوي إلى مفهوم الحرّية لدى كانط، وبحسب كانط فإنه «من الممكن التعبير عن حرّية الفرد بوصفه إنساناً، وكمبدأ لدستور دولة، طبقاً للمعادلة التالية: لا يحق لأحد أن يُلزمني بأن أكون سعيداً وفقاً

---

(1) المصدر نفسه، ص 122.

(2) انظر مناقشة هذه القضية لدى أميتاي إتزيوني، في: أميتاي إتزيوني، **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**، ترجمة ندى السيد (بيروت: دار الساقي، 2005)، ص 23.

لمفهومه لسعادة الآخرين، لأن كل فرد قد يسعى لتحقيق سعادته بالطريقة التي يجدها ملائمة له». وفي هذا التصور، فإن أسوأ دولة استبدادية يمكن تصورها، هي تلك الدولة الأبوية حيث «يكون الرعايا بمثابة أطفال قاصرين لا يميزون بين ما هو مفيد أو ضارّ لهم، ويُلزمون بالتصرف بطريقة سلبية تماماً والاعتماد على رأي الحاكم في الكيفية التي ينبغي لهم بها أن يكونوا سعداء»[1].

يتحدث كانط هنا عن الدولة وضرورة انسحابها لتترك للأفراد الحرّية في البحث عن السعادة بالطريقة التي يرونها ملائمة لهم، إلا أن الليبراليين اللاحقين أضافوا المجتمع إلى الدولة، وطالبوا بانسحاب الطرفين معاً، وعدم تدخّلهما في صياغة مفهوم عام عن السعادة وإلزام جميع الأفراد به. لا يعني هذا أن البقاء داخل الجماعة هو شرّ مطلق كما قد يفهم من بعض الأطروحات الليبرالية الراديكالية، فقد يكون انتماء الفرد إلى جماعة تتقبله وتعتبره جزءاً منها، مصدراً أساسياً من مصادر الاتزان النفسي والشعور بالأمان والطمأنينة. وهذه واحدة من الحجج الأساسية لدى الجماعيين، وبحسب أميتاي إتزيوني، فإن الحجة الجماعية الأساسية تقول بأن «العضوية والمشاركة في مجتمعٍ هي في آن معاً هامة بالنسبة لطريقة عمل الإنسان وأساسية من أجل تطوير هويته وتنمية شخصيته»[2]. ولهذا فإن هذه العضوية، من منظور الجماعيين، جيّدة بحد ذاتها وأساسية من أجل نموّنا كبشر «كاملي الشخصية»، خاصة إذا ثبت أن فقدان هذه العضوية «هو أحد الأسباب الأساسية الذي يُشعر الإنسان بالعزلة والانسلاخ والعجز ويدفع به إلى الابتعاد أكثر عن المجتمع أو إلى التصرّف العدائي حيال المجتمع والانضمام إلى

---

(1) إمانويل كانط، «المساواة في الحقوق،» في: ريتشارد أوفرتون [وآخرون]، **الحقوق الفردية**، تحرير ديفيد بوز؛ ترجمة صلاح عبد الحق؛ مراجعة وتدقيق فادي حدادين (بيروت: دار رياض الريس، 2008)، ص 62.

(2) إتزيوني، المصدر نفسه، ص 29.

العصابات والميليشيات (لكي يجد نفسه ضمن مجموعة) أو هو يُكثر من استعمال المخدرات والكحول أو كليهما»[1].

تلتقي التعددية الثقافية مع الجماعية في تقدير قيمة الجماعة وأهمية الانتماء الثقافي. فتشارلز تايلور، على سبيل المثال، يشدّد على أهمية الانتماء إلى الجماعة كمصدر من مصادر الذات والهوية الفردية. وبحسب تايلور فإن الأشخاص قد يتعاملون مع انتمائهم إلى الجماعة أو الأمة على أنه «الإطار الذي عبره يستطيعون التعبير أين يقفون من الأسئلة حول ما هو جيد [خير]، أو جدير بالاهتمام، أو رائع، أو ذو أهمية. لنفترض خلافاً للحقيقة، أنهم فقدوا هذه الهوية أو هذا الانتماء، فإنهم سيكونون وكأنهم في عرض البحر، لا يعرفون الإجابة عن كثير من الأسئلة ولا حتى معاني الأشياء بالنسبة لهم»[2]. وبيخو باريخ، من جهته، يرى أن من مرتكزات التعددية الثقافية الإيمان بتجذّر الوجود الإنساني في الثقافة. ويذهب إلى القول بأن «البشر متجذّرون ثقافياً بمعنى أنهم ينمون ويعيشون في عالم مبنيّ بصورة ثقافية، وأنهم ينظّمون حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية بفضل نظام من المعنى والدلالة مشتقٌ ثقافياً»[3].

تأتي تشديدات إتزيوني وتايلور وباريخ على قيمة الجماعة والانتماء بما يوفرانه من إطار مرجعي للبشر كردّ فعل على تجاهل الليبرالية للجماعة وقيمة الانتماء الثقافي في حياة الفرد، إلا أن هذه التشديدات قد يساء تأويلها بحيث تُفهم على أنها تجاهلٌ لقدرة الأفراد وحقهم في الاختيار بين الجماعات، أو بين الانتماء وعدمه. كما قد يُفهم ذلك على أنه تجاهلٌ لحقيقة أخرى وهي أن تقدير الجماعة قد ينقلب إلى نوع من تقديس الجماعة وتصنيمها، الأمر الذي

(1) المصدر نفسه، ص 41.
(2) نقلنا الاقتباس من: المصدر نفسه، ص 43.
(3) Bhikhu Parekh, "What is Multiculturalism?," <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>.

يترتب عليه تجريم الخروج عنها أو عليها. وبهذه الطريقة تصبح الجماعة قمعية تمارس الضغط والإكراه على أفرادها لإجبارهم على الالتزام بواجباتها الخصوصية. هذا يعني أن الانتماء إلى الجماعة بالإكراه أو الانتماء إلى جماعة مفرطة في التزاماتها وواجباتها، قد يسبب أمراضاً لا تقلّ خطورة عن تلك الأمراض التي يسببها عدم الانتماء وفقدان الجماعة من عدمية وعزلة وانطواء على الذات وضياع وانحراف وإفراط في تعاطي الكحول والمخدرات. إتزيوني نفسه لاحظ أن «المجتمعات المفرطة تسبب أمراضاً من نوع آخر»[1]، إلا أنه لا يعير اهتماماً لهذا النوع من الأمراض، ويكتفي بذكر اليابان كمثال على المجتمعية المفرطة «حيث ألغيت الشخصية الاستقلالية وأهملت الحقوق وضُبطت الاستقلالية بقسوة»[2].

ومع هذا، فإن علينا أن نتنبه إلى حقيقة مهمة، وهي أن تايلور وإتزيوني وباريخ إنما يتحدثون عن مجتمعات غربية بالدرجة الأولى، وهي مجتمعات قطعت أشواطاً كبيرة في ممارسة الليبرالية كأسلوب حياة حتى صارت الفردية قرينة الأنانية والنفعية الذاتية، وصارت الحرّية والاستقلالية تهددان الحياة الاجتماعية العامة وقيم التضامن والثقة المتبادلة والشعور بالمسؤولية العامة تجاه المجتمع والحياة العامة. ثم إن إتزيوني يتحدث عن الجماعة أو المجتمع ويقصد به، بالدرجة الأولى، علاقات الجيرة والصداقة وروابط المجتمع المدني ذي العضوية الطوعية. وبحسب المنظور الجماعي الذي يتبناه، فإن هذه علاقات مهمة لأنها تحمي الفرد من الشعور العدمي المدمر بأنه كائن معزول ويعيش لوحده ومقذوف به في مهب الريح أو في عرض البحر. بيخو باريخ كذلك يستدرك على تشديده السابق بتوضيح مهم، وهو أن تجذر البشر ثقافياً لا يعني «أنهم محدّدون بثقافتهم، وأنهم غير قادرين على الارتفاع فوق تصنيفاتها في التفكير والتقييم النقدي لقيمها ونظام المعنى، بل

---

(1) إتزيوني، المصدر نفسه، ص 42.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

إنهم، وبدلاً من ذلك، يتشكلون بعمق بواسطتها، إلا أنهم يستطيعون التغلب على بعض - وليس كل - تأثيراتها».

يختلف الوضع في حال تلك المجتمعات التي تعاني من طغيان التضامن والالتزام والقيم الجماعية إلى الحدّ الذي يخنق أنفاس الأفراد ويكبّل حرّياتهم. فهذه مجتمعات يمكن أن توصف بأنها مفرطة التضامن أو ذات انتماء «مفرط الكثافة» إذا استخدمنا مصطلحات إتزيوني، كما هو الحال لدى الجماعات الإثنية أو الدينية أو القبلية التي تتعامل بصرامة مع التزامات أفرادها وواجباتهم تجاهها. يمكن أن يشعر الفرد في هذه المجتمعات بالأمان والطمأنينة والاستقرار، إلا أن هذا شعور لا يتحصّل عليه الفرد مجاناً ودون مقابل، بل عليه أن يدفع ضريبة ذلك من خلال الالتزام الصارم بواجبات الجماعة، والالتزام بحمايتها والدفاع عنها وحتى التضحية بحياته ورفاهيته من أجلها. وهذه حالة من المديونية المتبادلة، إلا أنها قد تكون مديونية غير متكافئة وغير عادلة فيما يتعلق باقتسام المنافع بين الفرد وجماعته، بحيث يطلب من الفرد الوفاء بالتزامات باهظة (التضحية بحياته أو حياة أولاده أو رفاهيته) نظير قبول عضويته في الجماعة وتمتعه باحترامها واعترافها. فهذا اقتسام للمنافع، إلا أنه غير عادل. نعم، قد يكون هذا الاقتسام عادلاً في حال كان بقائي على قيد الحياة مرهوناً بما توفره لي جماعتي من حماية تجاه اعتداءات خارجية تهدد حياتي، ولكنه سيكون اقتساماً ظالماً في غير هذه الحالات، وهي حالات استثنائية جداً، وعادة ما تكون في مجتمعات مفرطة التضامن وفي دول فاشلة أو عاجزة أو شديدة الهشاشة. والثابت أن الدولة حين تكون هشّة وعاجزة، فإن حضور الجماعة يكون مركزياً في حياة أفرادها؛ لأن الجماعة، في هذه الحالة، لا تمنح أفرادها المعنى فحسب، بل تقوم مقام الدولة في توفير معظم الخدمات التي كان ينبغي على الدولة أن تضطلع بها بما فيها حق الحماية من الاعتداءات والتعديات على حياة الأفراد وكرامتهم وممتلكاتهم.

لا تعترف هذه المجتمعات، في العادة، بما يسمّيه الأنثروبولوجي الفرنسي روجي باستيد (1898-1974) بـ«مبدأ التقسيم إلى مقصورات» 'principle of compartmentalization' في حياة البشر. وهذا مفهوم ابتكره روجي باستيد بعد اكتشافه العالم الديني للسود الأفارقة في البرازيل Afro-Brazilian، حيث لاحظ أن «بإمكان السود أن يكونوا، في آن واحد، ومع غاية الصفاء، أتباع عبادة الكاندومبلي الأتقياء، وأعواناً اقتصاديين متأقلمين تماماً مع العقلانية الجديدة»، وليس في هذا أي تناقض؛ لأن هؤلاء الذين يعيشون في مجتمع متعدد الثقافات يقسّمون عالمهم الاجتماعي إلى عدد من المقصورات أو «إلى عدد معيّن من «المقسمات المتعازلة» تكون لهم فيها «مشاركات» ذات طبيعة مختلفة لا تبدو لهم بفعل ذلك تحديداً متناقضة»[1]. ومعنى هذا أن حضور الجماعة (عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها ولغتها...) ليس حضوراً كلياً لدى أفرادها، بل إن حياة هؤلاء وعالمهم الاجتماعي أشبه بعربة القطار المؤلفة من مجموعة من المقصورات وبإمكان المرء أن ينتقل من مقصورة لأخرى. ويسمح هذا التقسيم لهؤلاء بأن ينتموا إلى جماعتهم انتماء فعلياً وصادقاً، كما يسمح لهم، في الوقت ذاته، بأن ينخرطوا في «مشاركات» أخرى قد لا تكون مقبولة في عرف الجماعة أو معتقداتها. ومن الأمثلة التي تذكر على ذلك مثال المهاجرين الأفارقة في فرنسا والذين ينحدرون من مجتمعات مسلمة ويعملون في أكبر مسالخ لحم الخنزير الأوروبية، فبالنسبة لهؤلاء فإن التماس اليومي بلحم الخنزير «هو من ضرورات العمل الصناعي، معتبرين إياه، وبكيفية أداتية صرف، مجرد كسب للقوت، ولا يمس في شيء هويتهم الإسلامية المصانة في ما عدا ذلك»[2]. ولا يعني هذا أن هؤلاء يتعاملون مع هويتهم الإسلامية بلامبالاة أو بطريقة منافقة، بل يعني أن عالم

(1) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 109-110.

(2) المصدر نفسه، ص 111.

هؤلاء مقسم إلى عدد من «المقصورات»، ولكل واحدة من هذه المقصورات اشتراطات ومتطلبات خاصة تختلف عن المقصورات الأخرى، وهم يلتزمون باشتراطات كل مقصورة على حدة، حيث تجدهم، أثناء العمل، ملتزمين بمتطلبات العمل الصارمة، كما تجدهم، أثناء العبادة، أتقياء مخلصين، وفي أوقات اللهو تجدهم منغمسين في لحظتهم العابثة بصورة كلية.. وهكذا يتم الانتقال من مقصورة إلى أخرى، ومن دور إلى آخر. ويسمّي ميشيل مافيزولي هذه العملية بمتوالية «حالات الصدق المتتابعة» حيث ينغمس المرء كلية «جسداً وروحاً في نشاط مهني معين، وأحياناً في أيديولوجيا أو علاقة حب ما، بيد أن الأصالة التي يوظفها في هذا العطاء، ليست سوى لحظية، وحين يتم إشباعها يتم لعب دور آخر بهذا القدر أو ذاك من الأصالة»[1].

يمكننا الإشارة هنا إلى مفهوم كليفورد غيرتس عن «قوة النظام الثقافي ومداه»، ويقصد بالقوة تلك «التفاصيل التي عن طريقها يتم استبطان نموذج ما في شخصيات الأفراد الذين يتبنونه ومركزيته أو هامشيته في حياتهم، ونعرف جميعاً بأن مثل هذه القوة تختلف من فرد إلى آخر، فبالنسبة للبعض، يكون ولاؤه الديني هو محور وجوده كله، فإيمانه هو ما يعيش من أجله وهو غالباً ما يكون مستعداً للموت من أجله»[2]. أما المدى فيدل على اتساع حدود سيطرة النموذج أو انحسارها في الحياة، فالشخص الذي يكون ولاؤه الديني هو محور وجوده سيكون «أكثر ميلاً لتوسيع دائرة سيطرته [أي النموذج] على قطاعات واسعة من الحياة»[3] بحيث يمتد حضور هذا النموذج إلى كل شيء في حياة الفرد «من أكله إلى مردود انتخاباته». صحيح أن كل الناس يتبنون

(1) ميشيل مافيزولي، **تأمّل العالم: الضرورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية**، ترجمة فريد الزاهي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 88.

(2) كليفورد غيرتس، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة**، ترجمة أبو بكر باقادر (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 124.

(3) المصدر نفسه، ص 124.

نموذجاً ثقافياً ما، إلا أن الحاصل أن معظم الناس يتبنون هذه النماذج الثقافية بصورة مجزأة ومتقطعة. وبحسب غيرتس فإن الناس لا يعيشون داخل النموذج كل الوقت، وحتى القديس لا يعيش «في العالم الذي تشكله الرموز الدينية كل الوقت، وغالبية الناس يعيشون فيه فقط للحظات»[1]. وهذا العيش المؤقت أو المتقطع داخل النموذج هو الذي يسمح للبشر بالانخراط في مشاركات متنوعة قد تبدو للآخرين متناقضة وغير منسجمة.

ومع ذلك فإن المجتمعات ذات الانتماء مفرط الكثافة لا تعترف بـ«مبدأ التقسيم»، بل هي تصنف كل مشاركة للفرد خارج إطار الجماعة وخارج ما تسمح به أعرافها ومعتقداتها على أنها انحراف أو خيانة. والسبب أن العالم الاجتماعي للجماعة ينبغي أن يكون هو ذاته العالم الاجتماعي للفرد، فليس للفرد عالمه الخاص ليقسّمه ويقطّعه إلى أقسام مختلفة. وهذا يعني أن حضور أعراف الجماعة ومعتقداتها ومصالحها ينبغي أن يكون كلياً بحيث يستغرق حياة أفرادها كلها. وبهذا يتأتى للفرد أن يعيش داخل هوية الجماعة كل الوقت، كما يتأتى لهوية الجماعة أن تعيش داخل الفرد كل الوقت.

وفي هذه المجتمعات فإن الفرد لا يستبد به شعور عدمي بالعزلة والانطواء وفقدان المعنى لأنه يفتقر إلى حس الانتماء إلى الجماعة، بل لأن حسّ الانتماء هذا صار مفرطاً في كثافته إلى الحد الذي تذوب معه أية ملامح مميزة لهوية الأفراد، أو إلى الحد الذي تُخنق فيه حرّية الأفراد واستقلاليتهم، وتطمس قدرتهم على الاختيار واتخاذ القرارات التي تعنيهم بملء إرادتهم. وهنا تصبح الجماعة خطراً على الأفراد بعد أن كان الأفراد خطراً على الجماعة كما في حالة المجتمعات الهشّة المفرطة في فردانيتها كتلك التي ينتقدها إتزيوني وغيره من الجماعيين.

---

(1) كليفورد غيرتس، «الدين بوصفه نسقاً ثقافياً،» ترجمة أبو بكر باقادر، مجلة كتابات معاصرة (بيروت)، العدد 28 (1996)، ص 21.

وبناء على هذا، يكون من الضروري التمييز بين هذين النوعين من المجتمعات: المجتمعات الهشّة والمجتمعات المفرطة في كثافة انتمائها؛ لأن الانتماء إلى جماعة ما في مجتمعات هشّة في تضامنها، ومفرطة في فردانيتها، قد يكون مصدراً من مصادر الثقة المتبادلة والمسؤولية العامة والدفء في العلاقات الاجتماعية، إلا أن هذا الانتماء قد يتحول، في مجتمعات ذات انتماءات مفرطة الكثافة، إلى مصدر من مصادر التضييق على حرّية الأفراد وقمع اختياراتهم واستقلاليتهم، وأكثر من هذا، فإن هذا الانتماء قد يكون مصدراً من مصادر العلاقات المتوترة والخصومة بين الجماعات. والسبب أن الانتماء ذو طبيعة تصنيفية مزدوجة، فهو يدمج الفرد في علاقات حميمية بآخرين مماثلين من جهة، ويبعده، من جهة أخرى، عن آخرين مختلفين. وبتعبير أمارتيا صن فإن «شعوراً بالهوية يمكن أن يستبعد تماماً كثيراً من الناس على الرغم من ترحيبه الحار بآخرين»[1]. وفي المجتمعات المتوترة جماعياً، وتلك المنخرطة في حروب ونزعات طائفية وإثنية، فإن الشعور بالهوية لن يكتفي باستبعاد الآخرين المختلفين فحسب، بل سيجعل من هؤلاء المختلفين موضوعات مستهدفة بالعنف والتصفية والإبادة. وعلى هذا، فقد يتعرّض شخص بريء للتصفية في مجتمع منغمس في حرب أهلية لا لشيء سوى أنه ينتمي إلى جماعة مختلفة، ولا يهمّ هنا أن يكون هذا الانتماء انتماء فعلياً وملتزماً بقرارات الجماعة ومصالحها، بل يكفي أن يكون اسم هذا الشخص يشابه أسماء هذه الجماعة، أو لونه من لونها، أو هيئته من هيئتها، فهذا يكفي ليكون هذا الشخص البريء هدفاً للقتل والتصفية. وبناء على هذا، فقد «يتعرّض أحد العمال من طائفة الهوتو في كيغالي لضغط يجعله يعتبر نفسه

---

(1) أمارتيا صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة؛ 352 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 18.

أحد أفراد الهوتو ولا شيء آخر، ويرى بذلك أنه مدفوع لقتل أبناء طائفة التوتسي»[1]. كما أن أبرياء كثيرين قُتلوا في العراق في السنوات الخمس الأخيرة وعلى أيدي متطرفين سنّة وشيعة، لا لشيء سوى أن أسماءهم وأماكن سكناهم تنمُّ عن انتمائهم المذهبي للشيعة أو للسنّة. وهذا مصير كل المجتمعات المفرطة في كثافتها والمبتلاة بمثل هذه الحروب والنزاعات الطائفية والإثنية.

هناك علاقة دعم وتغذية متبادلة بين العدوانية والتضامن الجماعي المفرط، فالجماعات مفرطة الكثافة عادة ما تكون ذات قابلية لأن تصير عدوانية وعنيفة وعلى أهبة الاستعداد للانخراط في نزاعات أهلية، ولأن تكون من «الهويات القاتلة» كما يسمّيها أمين معلوف. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن النزاعات الجماعية عادة ما تغذّي الانتماء الحتمي للجماعة، بحيث يصبح كل فرد في الجماعة عضواً ملتزماً ومستعداً لتلبية نداء الجماعة بالانخراط في المواجهة أو النزاع المسلّح. كما أن الانتماء المطلق والحتمي ومفرط الكثافة لهوية وحيدة ومتفردة هو أحد العوامل المساعدة على إثارة التوتر والمواجهة بين الجماعات. وهذا ما يجعل المجتمعات المكونة من جماعات متعددة ومتضامنة ومفرطة في كثافة انتماءاتها، عرضة للانزلاق إلى الحروب الأهلية حين تمرّ هذه المجتمعات بفترات من الاختلال أو الانتقال السياسيين، حدث هذا بين الهندوس والمسلمين إبان سياسات التقسيم في الأربعينات، وحدث في لبنان في فترات متعددة من الاختلال السياسي، وحدث بين الصرب والكروات والبوسنيين في يوغسلافيا السابقة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وحدث في أفغانستان بعد انتصار جماعات المجاهدين وطرد السوفيات، وحدث في العراق بعد التدخّل الأمريكي والإطاحة بنظام البعث.

---

(1) المصدر نفسه، ص 20.

يكمن الحل، في نظر كثيرين من بينهم أمين معلوف وأمارتيا صن، في تحريك الانتماءات المتنوعة أو الهويات المنافسة، وفي تجاوز المقاربة الانعزالية والحتمية للهوية والجماعة؛ لأننا «ما إن نعتبر الهوية مجموعة من الانتماءات المتعددة (. . .)، ما إن نرى في كياننا وجذورنا ومسارنا روافد وإسهامات وتلاقحات متنوعة وتأثيرات مختلفة ودقيقة ومتناقضة، حتى تنشأ علاقة مغايرة مع الآخرين، وكذلك مع «العشيرة» التي ننتمي إليها»[1]. وبناءً على هذا، سيكون على ذاك العامل من طائفة الهوتو أن يعي أنه «ليس مجرد شخص من الهوتو، فهو أيضاً كيغالي، وراوندي، وأفريقي، وعامل، وكائن بشري»[2]. كما سيكون على ذاك المتطرف العراقي السنّي أو الشيعي أن يعي أنه ليس مجرد سنّي أو شيعي، بل هو عراقي، وعربي، ومسلم، وكائن بشري. ويعلّق أمارتيا صن مستقبل السلام في العالم المعاصر على ضرورة الاعتراف بهذه الهويات المنافسة والمتعددة التي هي واحدة من بدهيات حياتنا العادية. وبأسلوب يذكّر بهوراس كولين وجون جراي وأمين معلوف، يذهب صن إلى التشديد على أننا «نرى أنفسنا أعضاء لمجموعة متنوعة من الجماعات، ونحن ننتمي إليها جميعاً. فكل إنسان له ، ومكان إقامة، وأصل جغرافي، ونوع جنسي، وطبقة، وانتماء سياسي، ومهنة، ووظيفة، وعادات لطعامه، واهتمامات رياضية، وذوق موسيقي، والتزامات اجتماعية، إلخ، وكل هذا يجعلنا أعضاء في جماعات متنوعة (. . .) ليس فيها ما يمكن أن يؤخذ على أنه الهوية الوحيدة للمرء، ولا التصنيف الوحيد لعضويته في المجتمع»[3]. والإيمان بحقيقة انتماءاتنا المتعددة يعني الإقرار بأهميتها النسبية لا المطلقة في حياتنا ومصيرنا؛ لأننا إذا كنا ننتمي إلى كل هذه

---

(1) أمين معلوف، **الهويات القاتلة**، ترجمة نهلة بيضون (دمشق: دار الجندي، 1999)، ص 48.

(2) صن، المصدر نفسه، ص 20.

(3) المصدر نفسه، ص 20 - 21.

الجماعات، فإننا، كما يقول جون جراي، «لا ننتمي فعلياً انتماءً تاماً» لأي منها؛ لأننا، كما يقول أمين معلوف أيضاً، نعيش هذه الهوية المتعددة ليست كرُقع أو سلسلة من الانتماءات المستقلة، بل «نعيشها ككل»[1] كما لو كانت هوية واحدة أو توليفة واحدة.

- 2 -

ينتمي كل واحد منا إلى جماعات متنوعة في الوقت ذاته، وهذه، كما يقول أمارتيا صن، واحدة من بدهيات حياتنا اليومية، إلا أن هذه البدهية اليومية يمكن أن تتعرّض للإنكار من قبل كثير من الجماعات التي تتعامل مع أفرادها كما لو كانوا ممتلكات خاصة بالجماعة، وأنهم ينتمون إليها انتماء مطلقاً لا شريك لها فيهم. فإذا كان من الصحيح أننا نرى أنفسنا أعضاء لجماعات متنوعة على أساس الموطن، والقومية، والدين، والمهنة، والطبقة، والجنس، والهوايات، والإقليم. . .إلخ، فإن الصحيح كذلك أن معظمنا يتعامل - أو يُفرض عليه التعامل - مع هذه العضويات من خلال نظام تراتبيات صارم بحيث تهيمن عضوية معيّنة على بقية العضويات الأخرى، فقد تتصدر عضويتنا إلى القومية أو الدين أو الجنس أو الموطن على بقية العضويات الأخرى، وتهيمن عليها، وتصبح هي الحاكمة عليها، وبهذا نتعامل مع هذه العضوية على أنها هويتنا المطلقة والحتمية. يحدث ذلك حين نشعر أن هذه العضوية المفردة من هويتنا المتنوعة هي التي تتعرض للتهديد والاستهداف، فحين «يشعر الناس أن إيمانهم مهدد، يختصر الانتماء الديني هويتهم بكاملها. أما إذا كان الخطر يحدق بلغتهم الأم، أو مجموعتهم الإثنية، فهم يقاتلون بضراوة إخوانهم في الدين. إن الأتراك والأكراد

---

(1) معلوف، المصدر نفسه، ص 41.

مسلمون على حد سواء ولكنهم لا يتكلمون اللغة نفسها، فهل يكون نزاعهم أقل دموية؟ والهوتو والتوتسي كاثوليكيون ويتحدثون اللغة نفسها، ولكن هل شكّل ذلك رادعاً لهم لعدم التناحر والاقتتال؟ والتشيكيون والسلوفاكيون كاثوليكيون بدورهم، فهل أسهم ذلك في تعزيز عيشهم المشترك؟»[1]

هذه حالات جلية للكيفية التي يختزل بها التنوع في الهويات في سياق النزاعات الجماعية، إلا أن اختزال التنوع لا ينحصر في سياق النزاعات؛ لأننا قد نضطر - وقد نعمد إلى ذلك بملء إرادتنا - إلى اختزال تنوعنا في سياقات الحياة اليومية العادية. ويمكن، على سبيل المثال، أن توجد امرأة سوداء، وتكون، في الوقت ذاته، عربية ومسلمة وبحرينية وتنتمي إلى الطبقة الوسطى، فكل هذا يمنحها تنوعاً في هويتها، إلا أن هذا التنوع معرّض للاختزال، وذلك حين ترى هذه المرأة نفسها على أنها سوداء قبل كل شيء، أو امرأة قبل كل شيء، أو حين تجد في قرارة نفسها أن انتماءها إلى الإسلام أو العروبة أو البحرين هو الانتماء الأساسي والمطلق في هويتها. وبهذه الطريقة يتلاشى ذلك التنوع الثري في حياة هذه المرأة، ويصبح عديم الأهمية بالنسبة لقراراتها ووعيها بذاتها.

ولكن، هل تكمن المشكلة هنا في كون هذه المرأة تنظر إلى نفسها على أنها سوداء فقط، ومن ثَمّ قريبة من السود رجالاً ونساء، عرباً ومن قوميات شتى، مسلمين وغير مسلمين، بحرينيين وغير بحرينيين؟ ماذا لو أن هذه المرأة السوداء نظرت إلى نفسها على أنها امرأة قبل كل شيء وانخرطت في حركات نسوية تدافع عن حقوق المرأة، وتطالب بتمكينها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، إلا أنها فوجئت بأن أسرتها وجماعتها القريبة تفرض عليها أن ترى نفسها كمسلمة قبل كل شيء، كما تفرض عليها أن تقتنع بأن توزيع الأدوار بين الرجال والنساء مسألة تقررها العادات والتقاليد المرعية داخل

(1) المصدر نفسه، ص 23-24.

الجماعة فقط؟ وماذا لو كانت هذه المرأة تنظر إلى نفسها على أنها بحرينية قبل كل شيء، واصطدمت بتلك الحقيقة المُرّة وهي أن معظم البحرينيين من غير السود يتعاملون معها، في الحياة اليومية، على أنها سوداء قبل كل شيء، ويصنّفونها دونياً على هذا الأساس؟ وماذا لو أنها تعاملت مع نفسها على أنها مسلمة قبل كل شيء، واصطدمت بحقيقة أن الدولة تتعامل معها على أنها بحرينية قبل كل شيء؟

تضعنا هذه الأسئلة في صلب معضلة الهوية ومحدداتها، ودور الفرد وجماعته والجماعات الأخرى والدولة في تحديد الهوية وتراتبية الانتماءات المتنوعة داخلها. وسبق أن استعرضنا، وفي مواضع عدة، رأي هوراس كولين وأشعيا برلين وجون جراي وأمارتيا صن وآخرين فيما يتعلق بتنوع الانتماءات وتعدد الارتباطات، كما سبق أن تعرّضنا لتشديد هؤلاء على حرّية الفرد في الاختيار بين هذه الانتماءات. إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل الفرد حرّ في أن يختار الجماعة التي يريد الانتماء إليها؟ وهل الواحد منا يختار هويته الثقافية بحرّية تعادل حرّيتنا في اختيار ملابسنا أو في الاشتراك في نادٍ رياضي أو اجتماعي؟ أمارتيا صن كان أبعد أولئك المفكرين عن عالم الثقافة والفكر بحكم تخصصه في علوم الاقتصاد، إلا أنه كان أكثرهم وضوحاً في مناقشة هذه القضية. فهو منذ البداية يجادل بأن الهوية مسألة اختيار وليست ظاهرة فطرية أو طبيعية، ويرى أن «من ضروريات خوض الحياة الإنسانية، أن نتحمل مسؤوليات الاختيار والتفكير»[1]، وأن حرّية الاختيار بين الانتماءات المتعددة هي «حرّية مهمة بشكل خاص، وهي حرّية نملك من العقل والقدرة على التفكير والمنطق ما يجعلنا نعترف بها ونقدّرها وندافع عنها»[2]. إلا أن الاعتراف بحرّية الاختيار لا يعني عدم

(1) صن، المصدر نفسه، ص 9.
(2) المصدر نفسه، ص 21.

وجود ضغوط تقيّد هذه الحرّية، بل ليس ثمة اختيارات من دون وجود ضغوط، فكلنا نقدم على اختيارات عديدة ضمن حدود معيّنة تفرضها علينا اعتبارات مختلفة. إلا أن هذا لا ينفي حقيقة أن اختياراتنا هي، في معظم الأحوال، اختيارات قابلة للتنفيذ في نهاية المطاف. ويدلل أمارتيا صن على ذلك بما يسمّيه الاقتصاديون بـ«قيد الميزانية»، فنحن «عندما نقرر ماذا نشتري من السوق، لا يمكننا أن نتجاهل حقيقة أن ثمة حدوداً تقيّد المبلغ الذي يمكن إنفاقه. إن «قيد الميزانية»، كما يسمّيه الاقتصاديون، موجود دائماً وفي كل الأحوال. وحقيقة أن على كل مشترٍ أن يحدد اختياراته لا تدل على عدم وجود قيد الميزانية، لكنها تعني فقط أن الاختيارات يجب أن تتم في حدود قيد الميزانية الذي يواجهه»[1]. وما هو صحيح في عالم الاقتصاد صحيح في عالم الهويات والجماعات. فالفرد حر في أن يختار الجماعة التي يريد الانتماء إليها، إلا أن هذه حرّية تتم ضمن قيود وحدود وضغوط تمارس عليه من جهات عديدة.

المهم في هذه الحرّية أنها قابلة للتنفيذ حتى مع وجود الضغوط، وبحسب أمارتيا صن فإن قابلية التنفيذ في حالة الهويات «تعتمد على السمات الشخصية للفرد، وعلى الظروف التي تحدد الإمكانات البديلة المتاحة لنا»[2]. وبما أن الأفراد يتباينون في سماتهم الشخصية، فإنهم يختلفون في قدرتهم على تأكيد اختياراتهم، فهناك أشخاص جبناء وخاملون بحيث ينصاعون لقرارات الجماعة من دون أية ضغوط تمارس عليهم، وفي المقابل هناك آخرون لديهم من الشجاعة ما يكفي لأن يقدموا على اختياراتهم بحرّية، وأن يتحملوا مسؤولية اختياراتهم حتى لو انتهى بهم الأمر إلى الطرد والمقاطعة من قبل جماعتهم. ثم هناك مسألة البدائل المتاحة أمامنا لممارسة حرّية الاختيار،

(1) المصدر نفسه، ص 21.
(2) المصدر نفسه، ص 21.

وعلى هذا فإن حرّية اختيار الهوية الثقافية في مجتمع تقليدي مؤلف من هويتين دينيتين فقط، محدودة إذا ما قيست بالحرّية المتاحة في مجتمعات حديثة ومتعددة بصورة كبيرة وعلى أسس متنوعة: إثنية، دينية، أيديولوجية، جنسية، طبقية، مهنية... إلخ. والحاصل أن المجتمعات من النوع الأول نادرة الوجود في العصر الحديث، فالتداخل الثقافي - أو ما يسمّيه تشارلز تايلور حالات «التسرّب» بين الثقافات - في الوقت الراهن يفتح المجال واسعاً للاختيار بين بدائل شتّى. كانت حرّية الاختيار، على سبيل المثال، محدودةً أمام البحريني قبل قرن أو يزيد حيث لم يكن متاحاً أمامه من بدائل سوى أن يكون سنّياً أو شيعياً، إلا أن البدائل المتاحة أمامه اليوم أكبر، فأمامه أن يبقى سنّياً أو شيعياً كما كان أسلافه، أو أن يختار أن يكون مسيحياً أو بهائياً أو هندوسياً أو علمانياً شيوعياً أو ليبرالياً أو قومياً أو نسوياً أو لامبالياً تجاه كل هذه الانتماءات.

ومع الاعتراف بأن هذه الحرّية قابلة للتنفيذ، إلا أنها تبقى حرّية مقيدة بضغوط تمارسها الجماعة للحفاظ على أفرادها وعدم التفريط فيهم، كما يمارسها أبناء الجماعات الأخرى - وخاصة الجماعة الغالبة والمهيمنة - بغاية التحقير والحط من كرامة المختلفين أو حتى بقصد إقصائهم والتمييز ضدهم. وهذا يعني أننا حتى لو كنا قادرين على الوقوف في وجه ضغوط جماعتنا فإن الصعوبة أمام تأكيد حرّيتنا في الاختيار لا تنتهي عند هذا الحد، بل ستظلّ أمامنا «صعوبة في القدرة على إقناع الآخرين أن يرونا بهذه الطريقة وحدها»[1]. وأتذكّر أن أحد الباحثين البحرينيين وهو أكاديمي مرموق ينحدر من أسرة شيعية مدينية (من العاصمة المنامة)، ولديه وضوح في الكيفية التي يريد أن يرى بها نفسه كعلماني على الطريقة الليبرالية، إلا أن هذا الوضوح لم يمنع الآخرين من أن يرونه كشيعي قبل كل شيء. وقد صدر له في العام

(1) المصدر نفسه، ص 22.

2007 كتاب حول حركات الإسلام السياسي في الخليج، والتقى، مرة، صاحب إحدى المكتبات التجارية في البلاد، فبادره هذا الأخير بالتعبير عن اهتمامه بالكتاب، وأنه سهر الليل من أجل قراءته، إلا أنه فوجئ بأن سبب كل هذا العناء والاهتمام بقراءة الكتاب إنما يعود لسبب محبط فعلاً، وهو أن صاحب المكتبة كان يريد أن يرى ماذا قال هذا الكاتب الشيعي عن حركات الإسلام السياسي السنّية! لم يكن هذا الباحث والأكاديمي يفتقر إلى الوضوح الكافي للكيفية التي يريد أن يرى بها نفسه كليبرالي قبل كل شيء، إلا أن هذا الموقف يثبت أن وضوحنا شيء، وإقناع الآخرين شيء آخر، ومن المؤسف أنه أكثر صعوبة ومشقة. أما إذا كان الآخرون هم الدولة فإن مهمة الإقناع تصبح أقرب إلى المستحيل. ومن الثابت أن هذا الأكاديمي نفسه واجه أكثر من حالة استبعاد من الترشيح للفوز بأكثر من منصب في أكثر من جهة رسمية لا لشيء سوى كونه شيعياً، ليس تمييزاً ضد الشيعة بالضرورة، بل لأن بعض المناصب يجري توزيعها وفق محاصصة طائفية، وإذا شغل شيعي الموقع المحدد للشيعة فإن فرص بقية الشيعة الآخرين تتلاشى لا لشيء سوى أنهم شيعة! وينطبق الأمر مع المواقع المحددة للسنّة. وفي هذه الحالة لا يجدي نفعاً إصرار هذا الشيعي أو ذاك السنّي على إثبات ليبراليته أو شيوعيته؛ لأن الآخرين يرونه شيعياً أو سنّياً قبل كل شيء. وفي هذه التوزيع الطائفي للهويات يتساوى جميع الشيعة وجميع السنّة، وفيها تُختزل هوية هؤلاء جميعاً، سواء كانوا دينيين أو علمانيين ليبرالين، أو يساريين، أو لامبالين تجاه دينهم أو مذهبهم أو حتى ملحدين.

وقبل حوالي العام، كنت في جلسة خاصة مع شخصية قريبة من إحدى الجهات الرسمية، ودارت بيننا نقاشات عديدة، إلى أن وصل بنا النقاش عند إحدى المؤسسات الثقافية الرسمية شبه المعطلة، فإذا بالرجل يطلب مني ترشيح أسماء لتنشيط هذه المؤسسة، لم أتردد في الترشيح، بل ذكرت له ستة أسماء مرموقة ومتنوعة في تخصصاتها واهتماماتها الثقافية والفكرية. فقال:

حسناً فعلت، لأنك اخترت ثلاثة من السنّة، وثلاثة من الشيعة! وتعجّبت من هذه الاستجابة، فما دخل السنّة والشيعة في هذه القضية؟! لم يتملكني العجب من قدرتي الفائقة على إحراز هذه القسمة المضبوطة طائفياً لأول وهلة، ولا من ذلك الإصرار الغريب على المحاصصة الطائفية في مواقع لا دخل لها بقضية التمثيل السياسي، بل كان تعجبي من ثقة صاحبي في قدرته على فرز الناس طائفياً حتى الذين لا يعرفهم. وكان اللافت حقاً في هذه الأسماء أنني أعرف الانتماء المذهبي الأصلي لخمسة منهم، وكلهم الآن لا يعبرون هذا الانتماء أية أهمية، ومعظمهم لا يرون في أنفسهم إلا كونهم ليبراليين أو يساريين أو مثقفين مستقلين ومن دون لواحق مذهبية أو أيديولوجية، إلا أني كنت أجهل، فعلاً، الانتماء المذهبي للشخص السادس، لم أكن أعرف ما إذا كان هذا الشخص من أصول سنّية أو شيعية، كل ما أعرفه عنه أنه مثقف محترم وروائي مهم ومبدع يستحق كل التقدير. إلا أن صاحبي قرّر أنه سنّي وهكذا دون سبب معتبر، وحتى دون أن تكون له معرفة بالرجل!

وعلى هذا، فإنه من الصحيح أن نقول إن الهوية مسألة اختيار، إلا أن الثابت كذلك أن هذا الاختيار لا يعني النجاح في إقناع الآخرين بالهوية التي نختارها لأنفسنا ونريد منهم أن يتقبلونا – أو حتى يرفضونا – بناء عليها. فهذا الروائي البحريني لم يسلم من تصنيف الناس له على أنه سنّي! كما لم ينجح ذاك الأكاديمي البحريني في إقناع الآخرين بأن المهم في هويته ليس كونه سنّياً ولا شيعياً، بل كونه مثقفاً ليبرالياً أو باحثاً مستقلاً قبل كل شيء.

مهمة الإقناع صعبة كما رأينا في المثالين السابقين، إلا أن ثمة أمثلة أكثر صعوبة وقسوة، فلو أن «شخصاً غير أبيض تحت هيمنة الحكم العنصري (الأبارتهيد) في جنوب أفريقيا، ما كان يمكنه الإصرار على أن يعامل على أساس أنه كائن بشري فقط من دون اعتبار لصفاته الإثنية. وكان لابد أن يوضع بشكل نمطي في التصنيف الذي تحدده له الدولة وأصحاب الهيمنة في

المجتمع»[1]. وكذا الحال لو أن يهودياً ألمانياً في ثلاثينات القرن العشرين أصرّ على أن يعامله الألمان أو النظام النازي آنذاك على أنه ألماني أو حتى كائن بشري، لما انتهى به إصراره إلى شيء أبعد من معسكرات الاعتقال وغرف الغاز، لا لشيء سوى أنه يهودي، ويهودي فقط. لقد اختزلت النازية اليهود في يهوديتهم، كما اختزلت الصهيونية اليهود في يهوديتهم وأنهم «شعب الهولوكوست» فقط. الاختزال الأول أنتج مأساة اليهود في أوروبا، والاختزال الثاني صنع مأساة الفلسطينيين أو «ضحايا الضحايا» كما كان إدوارد سعيد يسمّيهم. وبهذه الطريقة ينجح الاختزال في إعادة إنتاج نفسه. والحاصل أن البشر يسهمون في اختزال أنفسهم كردّ فعل على اختزال الآخرين لهم، فالأشخاص حين يعاملون «على أنهم كتلة صماء، عندها يكون من العقلاني أن تكون استجابتهم لهذه المعاملة على نحو جمعي»[2]. وهم يتوهمون أنهم يقاومون اختزال الآخرين لهم باختزال أنفسهم.

يطلق هذا النوع من الاختزال شهية «الهويات القاتلة»، ويستحثّها ليفتتح، بذلك، تاريخ المعاناة الجماعية في العالم من إبادات ومجازر واقتتال وتهجير وتطهير وتعذيب. ولولا هذا النوع من الاختزال لما وقعت هذه المآسي الجماعية؛ ولكان بإمكان الأطراف المتواجهة، والضحية والجلاد معاً، أن يكتشفا أن اختلافاتهما نسبية، وأن بينهما الكثير من القواسم المشتركة. إلا أن مهمة الاختزال تنهض على حجب هذه القواسم المشتركة وطمسها وتقليصها في انتماء مفرد يجري تضخيمه بصورة توحي بأن الاختلاف القائم بين الطرفين إنما هو اختلاف مطلق وحاسم ولا يقبل التقريب أو التفاوض أو المساومة. ففي تاريخ العبودية ما كان الأفريقي الأسود لينجح في إقناع

---

(1) المصدر نفسه، ص 22.

(2) جيمس كولمان، «الحقوق والعقلانية والقومية،» في: ألبرت بريتون [وآخرون]، **القومية والعقلانية**، ترجمة أمينة عامر [وآخرون] (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006)، ص 41.

القنّاصين والنخاسين والأسياد بالاعتراف بإنسانيته ومعاملته كإنسان مكتمل الإنسانية. ولم يكن المسلم، إذا ما وقع في الأسر إبان الحروب الصليبية، لينتفع شيئاً من وراء تذكيره الصليبيين بأنه بشر وينتمي إلى دين توحيدي إبراهيمي مثلهم. وما كان إصرار المسلمين أو اليهود على أن يعاملوا كبشر وكأندلسيين لينفع في تجنيبهم مأساة الطرد من الأندلس حين احتُلت غرناطة في العام 1492 وظهر ذلك المرسوم الذي يخيّر اليهود والمسلمين بين اعتناق المسيحية أو الطرد. كما لم تكن محاولات أبناء الحضارات الهندية قبل كولومبس لتنفع في إقناع كولومبس وأفراد حملاته المتلاحقة - فاتحي أمريكا الأوائل - بأنهم بشر مثلهم ويستحقون العيش والمعاملة كبشر. وإبان الحروب الدينية التي اجتاحت أوروبا في القرن السادس عشر، لم يكن البروتستاني لينتفع من تذكير الكاثوليكي بأنه بشر ومسيحي وأوروبي. وفي العصر الحديث، ما كان لدى الهندي المسلم أو الهندوسي، إبان اضطرابات التقسيم في الأربعينات، قابلية لتذكّر إنسانيتهما أو هنديتهما المشتركة، وبدا فجأة أن هويات الناس الجامعة، «هوياتهم كهنود، أو كأبناء لشبه القارة، أو كآسيويين، أو كأبناء للجنس البشري»، تتنحّى، وذلك «لتأخذ مكانها هوية متعصبة لإحدى الطوائف: الهندوس أو المسلمين أو السيخ»[1]. كما تنحّت هويات الناس الجامعة في راوندا لتأخذ مكانها هويات قتالية أو قاتلة لكل من الهونو والتوتسي، وصار من الصعب تذكير هؤلاء بإنسانيتهم المشتركة، وأنهم أفارقة وراونديون وكيغاليون، وربما كانوا يشتركون في الدين واللغة. كما كان من الصعب تذكير الصرب والكراوت والبوسنيين بأنهم يوغسلافيون جمعتهم، في يوم من الأيام، الدولة وعلاقات الجيرة والمصاهرة.

يعبّر اختزال البشر في انتماءات مفردة عن نفسه في صورة نزوع متجذر باتجاه التجانس والتماثل والنقاء والصفاء والعيش مع المثيل، وهذا النزوع

(1) صن، **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**، ص 25.

الذي يكوّن الجماعات المثلية التي تحدّث عنها ميشيل مافيزولي، هو الذي يخترع الأمة بما هي جماعة متخيلة متجانسة كما تحدّث عنها بندكت أندرسون. إلا أن الخطورة في هذا النزوع أنه يبحث عن التماثل والنقاء بأي ثمن، وعادة ما يكون الثمن هو الإبادة والتطهير والتهجير رغبةً في تحقيق النقاء، ولتخلو الأرض للمتماثلين فقط. سبق لبندكت أندرسون أن ربط بين نشوء الأمة وظاهرة «قتل الأخ» ومعارك الأشقاء، وهو ما يعبّر عنه إدغار موران بطريقته الخاصة حين يتحدث عن «اختراع الأمة» وما تولّد عن هذا الاختراع من هوس «بالتطهير وبالنقاء والصفاء الديني ثم الإثني»[1]، كما لو كان «اختراع الأمة» لا يتحقق إلا بهذا النوع من هوس التطهير و«قتل الأخ»!

ترتكز الحروب الأهلية على هذا النوع من الرغبات الشريرة في التماثل والنقاء، كما تعبّر المجازر والمذابح والإبادات والتهجير والمحارق الجماعية التي تنتجها ماكينة القتل الأهلي المتبادل أو ماكينة الأنظمة القمعية عديمة الرحمة، عن تلك الاندفاعة البربرية في اتجاه النقاء والعيش مع المثيل بأي ثمن. كان هذا الهوس مخيّماً على أذهان المنخرطين في اضطرابات تقسيم الهند وانفصال باكستان. وقد عرفت راوندا ويوغسلافيا السابقة تجليات صادمة من رغبات التطهير الشريرة التي كانت تستهدف خلق الأمة المتجانسة ثقافياً أو عرقياً. كما انتهت الحرب اليونانية التركية في العام 1921 إلى تطهير متبادل، «فالأتراك طردوا الساكنة اليونانية المهمة في آسيا الصغرى والذين كانوا هناك منذ القِدم، وتمّ ترحيلهم إلى مقدونيا، أما السكان الأتراك المقيمون في مقدونيا فتم ترحيلهم إلى تركيا»[2]؛ ليتحقق النقاء على الأرض، ولتخلو كل منطقة للمتماثلين فقط. أما النازية فقد كانت أكثر بشاعة لأنها لم

---

(1) إدغار موران، **ثقافة أوروبا وبربريتها**، ترجمة محمد الهلالي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007)، ص 12 و39.
(2) المصدر نفسه، ص 16.

تكن مدفوعة بنوازع انفصالية بحيث تستهدف عزل كل عرق في منطقة خاصة به، بل كانت تستهدف تطهير أوروبا كلها من جميع اليهود بحجة أنهم «عرق فاسد غير جدير بالحياة»؛ ولتخلو ألمانيا للجرمانيين من أبناء العرق الآري «الجدير بالحياة» وحده فقط! أليست هذه مهزلة حيث تقود الرغبة في العيش مع المثيل إلى انحرافات بربرية بشعة؟! بلى، لكنّ المهزلة الكبرى في تاريخ البشرية أن هذا النوع من المهازل الكبرى هو الذي يتسبب في تلك «الانحرافات القاتلة» ومآسي البشرية الكبرى!

كان بندكت أندرسون قد عرّف القومية بأنها «جماعة متخيّلة»، إلا أن ما أثار تعجّبه أن الناس عادة ما يكونون على استعداد للموت من أجل هذه «التخيلات المحدودة والضئيلة»[1]. وإذا كان لدى البشر كل هذا الاستعداد لتقديم «التضحيات الكبيرة» من أجل هذه التخيلات، فإنهم، بالضرورة، لن يتوانوا في التضحية بحياة الآخرين والأعداء من أبناء «الجماعات المتخيلة» الأخرى، وخاصة إذا ترسخت لديهم القناعة بأن موت الآخرين والأعداء إنما هو حياة لهم، وقربان يقدّم من أجل انبعاث قوميتهم وجماعتهم و«تخيلاتهم المحدودة».

قد تستفيد الجماعة من المنافع المادية المتوافرة في إقليم ما إذا هي نجحت في تطهير الآخرين المختلفين أو تهجيرهم، إلا أن هوس التطهير لا يقف عند هذا الحدّ؛ لا لأن الدوائر قد تدور على هذه الجماعة لتصبح هي مستهدفة بالتطهير والتهجير في يوم من الأيام، بل لأن التطهير آلية تعيد إنتاج نفسها باستمرار. يتوهم زعماء الهويات القتالية أن التطهير وسيلة فعالة لإنهاء الصراع القومي أو الديني، إلا أن الصراع لا ينتهي بإبادة الجماعة القومية أو الدينية المنافسة، لأن إخراج هذه الجماعة من المعادلة سوف يفسح المجال

(1) بندكت أندرسون، **الجماعات المتخيلة**، ترجمة محمد الشرقاوي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 15.

لظهور معادلة جديدة، وآخر جديد، وقد تنقسم الجماعة على نفسها وتخترع آخرها الداخلي الذي كان جزءاً منها في يوم من الأيام. والسبب في ذلك أن وجود الهوية، أية هوية، مرهون بوجود «آخرها» الذي يقف في قبالها مباشرة. وهذا يعني أن الهوية حين لا تجد عدوها وآخرها أمامها فإنها لا تسترخي، وأن صراعاتها لا تنتهي، بل إنها تعيد ترسيم حدودها باستمرار، فتعمد إلى اختراع آخرها في الداخل أو في الخارج. وعلى هذا، فقد تنجح جماعة ما في إشباع رغباتها الشريرة في تطهير آخريها وتهجيرهم، إلا أن هذا النجاح ليس هو نهاية المطاف، فعلى الجماعة أن تمرّ بعملية شاقّة من إعادة التنظيم وإعادة ترسيم الحدود وإعادة التنضيد والفرز الجديد لمكوناتها، وللداخل والخارج فيها، ولما ينتمي إليها وما لا ينتمي. هذا يعني أن الجماعة لا تضمن وجودها إلا من خلال اختراع الآخر المباشر الواقعي أو المتخيل، الخارجي أو الداخلي. وما دام الحال كذلك، فإن هوس التطهير مرشّح للاستمرار، كما أن رغبات الانفصال من أجل العيش مع المثيل بأي ثمن لن تهدأ.

في يوم من الأيام، تحرّكت في نفوس المسلمين الهنود الرغبة في العيش مع المثيل الديني، فسعوا من أجل انفصالهم عن الهند بما هي بلاد الهندوس. وبعد سنوات من العنف والتطهير المتبادل، أعلنوا في 14 أغسطس 1947 استقلال دولتهم الخاصة في باكستان. لقد قامت الدولة الجديدة على أساس ديني، إلا أن الرغبة في العيش مع المثيل الثقافي والسياسي تحرّكت، من جديد، في نفوس البنغاليين الذين تصاعد داخلهم «شعور طاغٍ بالوطنية البنغالية». وكانت المحصلة دورة جديدة من العنف الدموي الذي عجّل بانفصال بنغلادش (باكستان الشرقية) عن باكستان في العام 1971. وأطلّت هذه الرغبة برأسها مرة ثالثة مع البلوش، فانخرطوا في مطالبة متجددة من أجل انفصال إقليم بلوشستان عن باكستان وإيران. ويمكن أن تتحرك هذه الرغبة، في أية لحظة، داخل الأقاليم المنضوية داخل

باكستان، أو داخل بنغلادش ذاتها على أساس سياسي حزبي أو ديني (بين غالبية المسلمين وأقليات الهندوس والبوذيين والمسيحيين)، كما يمكن أن تتحرك بين البلوش أنفسهم في حال نالوا استقلالهم.

وفي أواخر الثلاثينات وأوائل الأربعينات، كانت الرغبة في العيش مع المثيل العرقي متأججة في ألمانيا النازية، ولم تنته إلا بمحرقة اليهود وتهجيرهم الجماعي إلى خارج أوروبا. وبعد عام من استقلال الهند وانفصال باكستان، أعلن اليهود قيام دولتهم الخاصة في إسرائيل، وواصلت هذه الدولة العمليات التي بدأتها العصابات الصهيونية من أجل التهجير الجماعي المنظم للفلسطينيين لتبقى الأرض للجماعة اليهودية المثلية فقط.

تكشف كل هذه الأمثلة أن الرغبة في العيش مع المثيل متمكنة ومتجذرة لدى البشر، إلا أنها قد تنقلب، في أية لحظة، لا إلى رغبة في الانفصال عن الآخر فحسب، بل إلى هوس بتطهيره وإبادته ومحوه من الوجود. وبما أن البشر عاجزون، حتى الآن، عن كبح هذه الرغبة العنيدة، فإن مستقبل البشرية لن يكون أكثر إشراقاً من ماضيها، ولا أكثر هدوءاً منه، وسيبقى ضجيج التطهير والإبادة والتهجير والاقتتال الأهلي صاخباً طالما عجز البشر عن كبح رغبتهم العنيفة في العيش مع المثيل بأي ثمن.

تصور أمين معلوف وأمارتيا صن أن الحل يكمن في تخليص الهوية من نزعتها القتالية والعدوانية. ويتأتّى ذلك بتحريك الانتماءات المتنوعة أو الهويات المتعددة الكامنة داخل كل هوية، وبتجاوز المقاربة الانعزالية والحتمية التي تختزل التنوع في انتماء مفرد وحتمي. إلا أنني أتصور أن المشكلة تكمن في الهوية بحد ذاتها من حيث إنها تقوم أساساً على اختزال الفرد - وهو الكيان البشري الحقيقي من لحم ودم - في كيانات جماعية أكبر من الفرد قائمة على الدين والقومية والوطن والطائفة وغيرها. وهي كيانات مجردة، إلا أنها تتطلب الكثير من الأفراد، وتوضع دائماً في مكانة أسمى من الفرد، بل هي تتعامل مع الفرد على أنه رقم من الأرقام أو ترس في ماكينتها

الضخمة. تبدى هذه الكيانات الجماعية أمام أفرادها وكأنها هي ولية النعمة؛ ولهذا ينبغي تقديم قرابين الطاعة والخضوع والولاء لها باستمرار.

على صعيد آخر، فإن الهوية تقوم، في جوهرها، على نزعة قتالية متجذرة؛ والسبب أن الهوية تتأسس على تلك المسافة الواقعية أو المتخيلة بيننا وبين الآخرين. وتؤمّن هذه المسافة للبشر أن يشعروا بالأمان والاطمئنان في العيش مع مثيلهم، كما تؤمن لهم أن يرتكبوا أبشع الجرائم ضد الآخرين دون أن يشعروا بتأنيب الضمير، وحتى دون أن يرفّ لهم جفن. نيتشه، من جهته، كان على وعيٍ بفعالية هذه المسافة وراحة الضمير التي تؤمنها لأصحابها، فـ«الإحساس الوراثي لدى الأعلى مقاماً بأن له حقوقاً أسمى يجعله لامبالياً ومرتاح الضمير، بل إننا جميعاً، حين يكون الفرق شاسعاً بيننا وبين كائن آخر، نفقد أدنى إحساس بالظلم ونقتل ذبابة مثلاً دون أي تبكيت للضمير»[1]. فالمسألة إذن لا تتعلق بالنزعة القتالية والعدوانية التي تفقد الهوية، بفضلها، «أدنى إحساس بالظلم والقتل» الذي ترتكبه بحق أبناء الهويات الأخرى، بل إن المسألة تتعلّق بالمسافة التي تخلق «الفرق الشاسع» بيننا وبين الآخرين. وهذه المسافة هي التي تؤمّن لنا راحة البال وغفوة الضمير حين نمارس الظلم أو القتل بحق الآخرين، فنقوم بذلك كما لو كنا نقتل ذبابة أو ندهس نملة!

تقوم الهوية، أساساً، على هذه المسافة، الأمر الذي يعني أن النزعة القتالية والعدوانية مقوّم أساسي من مقومات أية هوية، وأنه لا سبيل لانتزاع العدوانية من الهوية إلا عبر تذويب المسافة التي تجعل الفرق شاسعاً بيننا وبين الآخرين. وتذويب المسافة قد يقضي على «الوحش» الكامن في كل هوية، إلا أنه سيقوّض الهوية ذاتها، الهوية كآلية تصنيف وترسيم للحدود بيننا وبينهم.

---

(1) فردريك نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق، 2002)، ج 1، ص 58.

في كل هوية وحش نائم ومتربّص، وهو على أهبة الاستعداد لتحويل الهوية المسالمة ظاهرياً إلى هوية قاتلة ومتوحشة. كان نيتشه يتحدث عن وسيلة يراها «وسيلة سلم حقيقي»[1] بين البلدان والدول. وكان يرى أن السلام القائم الآن بين الدول سلام هشّ وغير حقيقي؛ لأنه في الحقيقة «سلام مسلّح»، بمعنى أن كل دولة تمتلك جيشاً تتعهده «لتلبية رغبة محتملة في القيام بغزو» بلد آخر. صحيح أن كل الدول تزعم أنها تتعهد جيشها وتعدّه لأغراض الدفاع الشرعي عن النفس ضد أي عدوان خارجي يستهدفها. وهذه، بحسب نيتشه، «سمة من سمات اللاإنسانية، خطرة مثل الحرب، بل أخطر منها؛ لأنها تشكل في الواقع حثّاً على الحرب، سبباً للنزاع، ما دامت تعزو (. . .) اللاأخلاقية إلى الجار وبذلك يبدو أنها تثير العداوة في مشاعره وأفعاله»[2]. والخلاصة أن وجود الجيوش يعني أن الحروب ممكنة وواردة في أي وقت.

إننا أمام الوضعية ذاتها التي تحدّث عنها توماس هوبز حين اعتبر الحرب هي حصيلة القتال الفعلي وحالة الاستعداد المعلوم لهذا القتال. وبحسب هوبز فإن البشر من دون سلطة مشتركة (أي دولة)، يكونون في حالة حرب باستمرار، وهي «حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر»[3]، مع ضرورة الانتباه إلى أن هذه الحرب ليست فعل القتال ذاته وحسب، فهي لا تختصر في معركة المواجهة الدموية الفعلية بين الجميع ضد الجميع، بل هي تنسحب على حالة «الاستعداد المعلوم لهذا القتال»[4]. وزمن السلم، بحسب هوبز،

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 203.
(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 203.
(3) توماس هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب (أبو ظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)؛ بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 134.
(4) المصدر نفسه، ص 134.

هو الزمن الذي ينتفي فيه القتال الفعلي و«الاستعداد المعلوم» لهذا القتال. أما الحل الذي يقترحه نيتشه والوسيلة التي يراها أجدى لتحقيق «السلام الحقيقي» فتقع على الضد من اقتراح هوبز الذي يرى أن الحل يكمن في وجود دولة بسلطات مطلقة، دولة هي من «جيل اللفياثان [وحش ورد ذكره في العهد القديم] الكبير أو بالأحرى (ومن باب الحديث بمزيد من الوقار) هذا الإله الفاني الذي ندين له بالسلام والدفاع»[1]. على الضد من هذا يذهب نيتشه إلى حل ينتهي بـ«تدمير السلاح»، و«تدمير القوات المسلحة تدميراً»، وتخلّي الدولة عن جيشها وأسلحتها «بدافع سمو الإحساس». إنه يكمن في تدمير الدولة الهوبزية تحديداً. والحال هو هو مع الهوية حيث لا سبيل لتخليص الهويات من توحّشها إلا بالقضاء على الوحش النائم فيها، إلا أن القضاء على هذا الوحش يعني القضاء على الهوية ذاتها!

قد يكون هذا مطلباً طوباوياً، وقد فكّر به كثيرون من قبل، من بين هؤلاء برتراند رسل الذي اعتبر الحرب والمقاتلة غريزة متجذرة في الحياة البشرية، حيث «يميل الإنسان غريزياً إلى تقسيم البشرية إلى قسمين: أصدقاء وأعداء»[2]، فينخرط في علاقات انتمائية مع الأصدقاء، وفي حرب مستمرة مع الأعداء. إلا أن المحيّر في هذه الظاهرة أن البشر يحتاجون إلى العدو باستمرار من أجل تأمين وحدتهم الداخلية؛ لأن «العدو المشترك الخارجي يعمل باستمرار على وحدة من يناوئه»[3]. هذا يعني أن تحقيق وحدة الجماعة مرهون بوجود عدو مشترك. ويمكن أن تنتفي الحاجة إلى العدو، وذلك في حال أدرك البشر أن بينهم جميعاً قواسم مشتركة، وأنهم يلتقون في هويتهم الإنسانية المشتركة، إلا أن هذا الإدراك الذي سيتسبب في اختفاء العدو،

---

(1) المصدر نفسه، ص 180.
(2) برتراند رسل، **السلطة والفرد**، ترجمة وتقديم نوري جعفر (ألمانيا: منشورات الجمل، 2005)، ص 28.
(3) المصدر نفسه، ص 29.

سيتسبب، كذلك، في انتفاء الحاجة إلى الروابط التي تؤمّن وحدة الهوية الإنسانية المشتركة، حيث سيؤدي اختفاء العدو (الآخر) من الوجود إلى انتفاء الحاجة إلى الصديق ووحدة الجماعة. يقول رسل: «إن هذه الظاهرة تجعل من الصعب على المرء أن يتخيل وسائل لجعل العالم وحدة متقاربة. فإذا أصبح العالم بأسره دولة واحدة، انتفى وجود العدو الخارجي الذي يؤدي الخوف من وجوده إلى زيادة روابط أفراد الدولة»[1]. وما كان يشغل رسل في هذا الاختفاء هو أن اختفاء العدو سيعني انتفاء الحاجة إلى الحرب، في حين أن الحرب «غريزة إنسانية موروثة»، ينبغي التفكير في منافذ أخرى لإشباعها في حال انتفت الحاجة إلى الحروب. ويعتقد رسل أن «بالإمكان التعويض عن غريزة المقاتلة بقراءة قصص المخاطرات وما شابهها»[2]. والحق أن «الدولة العالمية» لن تكون مضطرة للبحث عن منافذ ملائمة لإشباع هذه الغريزة؛ لا لأن قراءة المخاطرات «قد لا تلائم الكثيرين» كما يقول رسل، بل لأن البشر لن يكفّوا عن الحرب والمقاتلة والمنافسة مع آخرين يخترعون عداوتهم اختراعاً. وحتى حين يدرك البشر إنسانيتهم المشتركة ويكوّنون «دولتهم العالمية»، فإنهم لن يضطروا للبحث عن أعدائهم من بين الحيوانات أو المخلوقات الفضائية التي ستأتينا من عوالم أخرى، بل سيعمدون إلى اختراع عدوّهم من بني جلدتهم وضمن محيط «دولتهم العالمية»، ولن يكون عصياً عليهم أن يطردوا مجموعات كبيرة من بني البشر خارج إطار هذه الإنسانية المشتركة بحجة أنهم «برابرة» أو «همج رعاع» أو «بهائم هائمة» أو «أعراق منحطّة»! عرف تاريخ البشرية حضارات وأديان عالمية كثيرة سبق لها أن طوّرت أفكاراً جنينية أو ناضجة حول «الأخوّة الإنسانية» وحقوق الإنسانية المشتركة، إلا أن هذا لم يكن كافياً لكبح غريزة البشر الشريرة في الحرب

---

(1) المصدر نفسه، ص 29.

(2) المصدر نفسه، ص 31.

والعنف والعدوان ضد الآخرين، مرة بحجة أنهم ينتمون إلى حضارات بدائية «متخلفة»، وأخرى بحجة أنهم ينتمون إلى أديان باطلة ومزيّفة.

إلا أن من حقنا أن نؤمن أن هذا ليس قدرنا، وأن الخروج من هذه الدوّامة الشريرة ممكن. كما أن على أصحاب «الهويات القاتلة» أن يتفكروا قليلاً لا في «الأخوّة الإنسانية» التي تجمعهم مع البشر أجمعين، ولا في القواسم المشتركة التي يمكنهم اكتشافها مع آخريهم فحسب، بل في حقيقة أن العنف الذي ينطلق بغاية إبادة الآخر ومحوه من الوجود ليس أكثر من فعل عبثي يخفق، حتماً، في نيل مطلوبه. أراد النازيون أن تكون ألمانيا للجرمانيين فقط، وألّا يبقى على أرضهم من اليهود «ديّارا». وورث الإسرائيليون هذه الرغبة فأرادوا أن تكون دولتهم لليهود فقط، وفي المحصّلة النهائية، لا النازيون نجحوا في قطع دابر اليهود لا من الوجود ولا حتى من ألمانيا، ولا الإسرائيليون ظفروا بغايتهم في استئصال الفلسطينيين لا من الوجود ولا حتى من دولتهم. ولا أتصور أن ثمة شعباً في التاريخ انقرض من الوجود بسبب إبادة جماعية، فالبوسنيون لم ينقرضوا من الوجود بسبب المذابح الجماعية الفظيعة التي ارتكبها بحقهم الصرب، كما لم تتمكن «مذبحة الأرمن»، في العقد الثاني من القرن العشرين، من محو ذكر الأرمن من الوجود. تتسبّب الإبادة الجماعية، حتماً، في تقليل نسبي ومؤقت لأعداد الجماعة، إلا أن الجماعة تعود للتكاثر من جديد وبوتيرة متسارعة. والتاريخ لم يحدثنا عن إبادة جماعية تامة ومحكمة نجحت في المحو الكلي لشعب ما. الأمر الذي يعني أن الإبادة، في جوهرها، فعل عبثي، صحيح أنه عنيف ودموي ولاإنساني وينتزع من المستهدفين به ثمناً باهظاً ومؤلماً، إلا أنه يخفق دائماً في إصابة هدفه!

قائمة المراجع

1- العربية

كتب

إتزيوني، أميتاي. **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث.** ترجمة ندى السيد. بيروت: دار الساقي، 2005.

أرسطوطاليس. **علم الأخلاق.** ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008.

________. **السياسة.** ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2008.

أرندت، حنة. **أسس التوتاليتارية.** ترجمة أنطوان أبو زيد. بيروت: دار الساقي، 1993.

إريكسن، توماس هيلاند. **مفترق طرق الثقافات.** ترجمة محيي الدين عبد الغني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012.

أندرسون، بندكت. **الجماعات المتخيلة.** ترجمة محمد الشرقاوي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

أوفرتون، ريتشارد [وآخرون]. **الحقوق الفردية.** تحرير ديفيد بوز؛ ترجمة صلاح عبد الحق؛ مراجعة وتدقيق فادي حدادين. بيروت: دار رياض الريس، 2008.

بريتون، ألبرت [وآخرون]. **القومية والعقلانية.** ترجمة أمينة عامر [وآخرون]. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2006.

بوبر، كارل. **بحثاً عن عالم أفضل**. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.

تودوروف، تزفتان. **روح الأنوار**. ترجمة حافظ قويعة. تونس: دار محمد علي للنشر، 2007.

جاكوبي، راسل. **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**. ترجمة فاروق عبد القادر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001. (عالم المعرفة؛ 269)

جراي، جون. **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

رسل، برتراند. **السلطة والفرد**. ترجمة وتقديم نوري جعفر. ألمانيا: منشورات الجمل، 2005.

روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحق السياسي**. ترجمة عمار الجلاصي وعلي الأجنف. تونس: دار المعرفة، [د. ت.].

سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، والإنشاء**. ترجمة كمال أبو ديب. ط 2. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1984.

________. **السلطة والسياسة والثقافة (حوارات مع إدوارد سعيد)**. ترجمة نائلة قلقيلي حجازي. بيروت: دار الآداب، 2008.

________. **صور المثقف**. ترجمة غسان غصن. ط 2. بيروت: دار النهار للنشر، 1996.

شتراوس، كلود ليفي. **مداريات حزينة**. ترجمة محمد صبح. دمشق: دار كنعان، 2003.

صاغية، حازم (معد). **مشكلة الفرد في الشرق الأوسط**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، 2005.

صن، أمارتيا. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي**. ترجمة سحر توفيق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008. (عالم المعرفة؛ 352)

غوشيه، مارسيل. **الدين في الديمقراطية**. ترجمة شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

غيرتس، كليفورد. **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة**. ترجمة أبو بكر باقادر. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

الفلسفة الحديثة: نصوص مختارة. اختيار وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2001.

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

كيبل، جيل. **الفتنة: حروب في ديار المسلمين**. ترجمة نزار أورفلي. بيروت: دار الساقي، 2004.

كيمليكا، ويل. **أوديسا التعددية الثقافية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011. (عالم المعرفة؛ 377)

لوك، جون. **رسالة في التسامح**. ترجمة منى أبو سنة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

مافيزولي، ميشيل. **تأمّل العالم: الضرورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية**. ترجمة فريد الزاهي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

معلوف، أمين. **الهويات القاتلة**. ترجمة نهلة بيضون. دمشق: دار الجندي، 1999.

موران، إدغار. **ثقافة أوروبا وبربريتها**. ترجمة محمد الهلالي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007.

نيتشه، فردريك. **إنسان مفرط في إنسانيته**. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2002.

________. **جينالوجيا الأخلاق**. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006.

هوبز، توماس. **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**. ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)؛ بيروت: دار الفارابي، 2011.

ولستونكرافت ماري [وآخرون]. **الفردية والمجتمع المدني**. تحرير ديفيد بوز؛ ترجمة صلاح عبد الحق؛ مراجعة فادي حدادين. بيروت: دار رياض الريس، 2008. (مفاهيم الليبرتارية وروادها؛ 2)

دوريات

غيرتس، كليفورد. «الدين بوصفه نسقاً ثقافياً.» ترجمة أبو بكر باقادر. مجلة **كتابات معاصرة** (بيروت): العدد 28، 1996.

«هل يوَلّد الجهل باللغات ظاهرة اللاّتسامح؟.» حوار مع إمبرتو إيكو؛ أجرى الحوار دومينيك سيموني، ترجمة أحمد الويزي، مجلة **البحرين الثقافية** (المنامة): العدد 54، تشرين الأول/أكتوبر 2008.

الوسط (البحرين): 12/ 12/ 2008؛ 31/ 1/ 2009.

دراسات منشورة على الإنترنت

«غالبية البريطانيين مع التعددية الثقافية.» BBC عربي، 11 آب/أغسطس 2005، <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/world_news/newsid_4140000/4140548.stm>.

«فرنسا: الصفير مع عزف النشيد الوطني يلغي المباراة.» BBC عربي، 15 تشرين الأول/أكتوبر 2008، <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/sport/newsid_7672000/7672941.stm>.

2- الأجنبية

Books

Aarsbergen-Ligtvoet, Connie. *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life*. Amsterdam: Rodopi, 2006.

Barry, Brian. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2001.

Heble, Ajay, Donna Palmateer and J. R. Tim Struthers (eds.). *New Contexts of Canadian Criticism*. Toronto: Broadview Press, 1997.

Kessner, Carole S. (eds.). *The Other New York Jewish Intellectuals.* New York: New York University Press, 1994.

Veerman, Philip E. *The Rights of the Child and the Changing Image of Childhood.* Boston, MA: Martinus Nijhoff Publisher, 1992.

Wiener, Philip P. (ed.). *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas.* New York: Charles Scribner's Sons, 1973-1974.

Periodicals

Etzioni, Amitai. Let Them Wear Scarves. *The Huffington Post*: 25/9/2008.

Fraser, Nancy. Rethinking Recognition. *New Left Review*: vol. 3, May-June 2000.

Goldston, James A. Multiculturalism is not the Culprit. *International Herald Tribune*: 30/8/2005.

Gray, John. The Failings of Neutrality. *The Responsive Community Journal*: vol. 3, no. 2, Spring 1993.

Kristianasen, Wendy. Britain's Multiculturalism Falters. *Le Monde diplomatique*: November 2006.

Parekh, Bhikhu. Muslims in Britain. *Prospect*: July 2003.

Pfaff, William. A Monster of Our Own Making. *The Observer*: 21 August 2005.

Pilger, John. Blair's Bombs. *New Statesman*: 25 July 2005.

Portillo, Michael. Multiculturalism Has Failed but Tolerance Can Save Us. *The Sunday Times*: 17/7/2005.

Taylor, Charles. Block Thinking. <http://www.project-syndicate.org/commentary/taylor4>.

Wolf, Martin. When Multiculturalism is a Nonsense. *Financial Times*: 31/8/2005.

Papers and Reports

Dhamoon, Rita. Cultural versus Culture: Locating Intersectional Identities and Power. (Paper prepared for presentation at the Annual Meeting of the Canadian Political Science Association, June, 2004).

Multicultural Australia: Unity in Diversity. (commonwealth of Australia, 2003).

Phillips, Trevor. After 7/7: Sleepwalking to Segregation. (Speech presented at: The Manchester Council for Community Relations, 22 September 2005).

Electronic Studies

Berlin, Isaiah. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/berlin/#4>.

Chandhoke, Neera. The Logic of Recognition?. <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20chandhoke.htm>.

Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain. <http://www.runnymedetrust.org/projects/past-projects/meb/report.html>.

Galloway: Bombings Price of Iraq. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk_politics/4661633.stm>.

Hayes, David. What Kind of Country?. <http://www.opendemocracy.net/node/2713>.

Kepel, Gilles. Europe's Answer to Londonistan. <http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/londonistan_2775.jsp>.

Modood, Tariq. Remaking Multiculturalism after 7/7. Open Democracy, 29 September 2005, <http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/multiculturalism_2879.jsp>.

Parekh, Bhikhu. What is Multiculturalism?. <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>.

Zubaida, Sami. The London Bombs: Iraq or the Rage of Islam?. <http://www.opendemocracy.net/node/2722>.

فهرس عام

كتب أخرى للمؤلّف:

- المقامات والتلقي، 2003
- تمثيلات الآخر: صور السود في المتخيّل العربي الوسيط، 2004
- الهوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي، 2006
- طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية، 2007
- استعمالات الذاكرة: في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ، 2008
- كراهيات منفلتة: قراءة في مصير الكراهيات العريقة، 2010
- إنقاذ الأمل: الطريق الطويل إلى الربيع العربي، 2013

البريد الإلكتروني للمؤلف:
nkadhim@hotmail.com

د. نادر كاظم

خارج الجماعة

عن الفرد والدولة والتعددية الثقافية

ليست العبرة هنا أن يكون المرء «فردانياً» أو «جماعياً»، وليس في أن يكون «داخل الجماعة» أو «خارج الجماعة»، بل في أن يكون للمرء حرية الاختيار لأن يعيش إنسانيته في غناها الكثيف الذي تنطوي عليه. وقد يجد المرء نفسه مضطراً للانخراط في صراعات قاسية من أجل انتزاع هذه الحرية، ولا عزاء له في ذلك سوى الوعد بأن «يربح نفسه» في نهاية المطاف، وأن ينتزع إنسانيته من محاولات الاختزال والتقليص والقولبة التي تمارسها عليه الدولة أو جماعته أو الجماعات الأخرى. إنها دعوة لمواجهة كل هذه المحاولات، ولتنبيه أصحاب «الهويات القاتلة» من أجل أن يتفكروا قليلاً لا في «الأخوة الإنسانية» التي تجمعهم مع البشر أجمعين، ولا في القواسم المشتركة التي يمكنهم اكتشافها مع آخريهم فحسب، بل في حقيقة أن العنف الذي ينطلق بغاية إبادة الآخر ومحوه من الوجود ليس أكثر من فعل عبثي يخفق، حتماً، في نيل مطلوبه. والتاريخ لم يحدثنا عن إبادة جماعية تامة ومحكمة نجحت في المحو الكلي لشعب ما. الأمر الذي يعني أن الإبادة، في جوهرها، فعل عبثي، صحيح أنه عنيف ودموي ولا إنساني وينتزع من المستهدفين به ثمناً باهظاً ومؤلماً، إلا أنه يخفق دائماً في إصابة هدفه!



ISBN: 978-614-8020-20-9

9 786148 020209

www.darsoual.com

dar_souaal@outlook.com

@darsouall2014

Dar Soual